

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

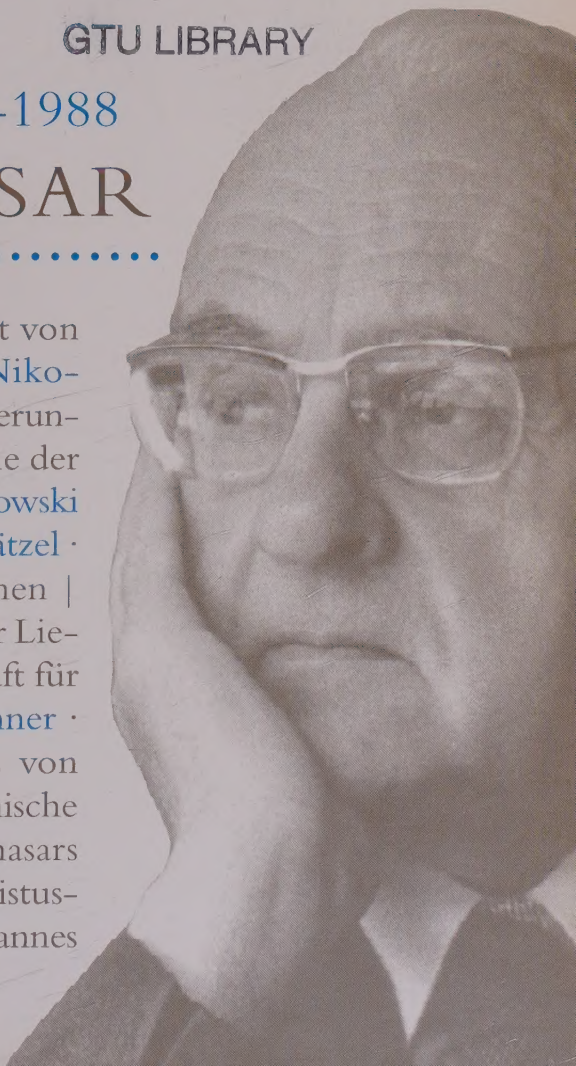
JUL 11 2005

GTU LIBRARY

HANS URS 1905-1988
VON BALTHASAR

.....

Jean-Marie Lustiger · Das Gewicht von Hans Urs von Balthasars Werk | Nikolaus Lobkowitz · Wie weiter? Erinnerungen | Peter Henrici · Eine Theologie der europäischen Kultur | Holger Zaborowski · Tragik und Erlösung | Stephan Grätzel · Die Unverzweckbarkeit des Menschen | Jan-Heiner Tück · «Glaubhaft ist nur Liebe» | Johannes Paul II. · Leidenschaft für die Theologie | Manfred Lochbrunner · Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar | Felix Genn · Die ignatianische Prägung von Hans Urs von Balthasars Theologie | Joseph Ratzinger · Christusgemeinschaft. Zum Gedenken an Johannes Paul II.



INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Hans Urs von Balthasar 1905-1988

JAN-HEINER TÜCK	95	Hans Urs von Balthasar oder die Zukunft der Tradition. Editorial
JEAN-MARIE LUSTIGER	104	Das Gewicht von Balthasars Werk in der heutigen Kirche
NIKOLAUS LOBKOWICZ	112	Und wie weiter? Erinnerungen
PETER HENRICI	117	Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur
HOLGER ZABOROWSKI	128	Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars »Theodramatik« im Kontext
STEPHAN GRÄTZEL	136	Die Unverzweckbarkeit des Menschen. Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie
JAN-HEINER TÜCK	145	»Glaubhaft ist nur Liebe«. Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart

Perspektiven

JOHANNES PAUL II.	164	Leidenschaft für die Theologie. Ansprache bei der Verleihung des internationalen Preises »Paul VI.«
MANFRED LOCHBRUNNER	169	Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar. Integration von Theologie und Literatur
FELIX GENN	186	Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien
JOSEPH RATZINGER	202	Christusgemeinschaft. Predigt zum Requiem von Johannes Paul II.

HANS URS VON BALTHASAR

– ODER DIE ZUKUNFT DER TRADITION

Editorial

*... gleichsehr dem Überlieferten verbunden wie dem Kommenden zugewandt*¹

Hans Urs von Balthasars Werk, das zu den wichtigsten Beiträgen der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zählt, ist zu vielschichtig und reich, als dass man es in eine Schablone pressen könnte. Man muss es daher gegen manche seiner Liebhaber ebenso verteidigen wie gegen seine Verächter. Gegen seine *Liebhaber*, weil sie nicht selten die Brisanz seiner Theologie unterschätzen, wenn sie sein Werk, das in wacher Tuchfühlung mit der Kultur der Zeit entstanden ist, rein musealisierend behandeln und seine Bücher, welche die Grenzen der Disziplinen bewusst unterlaufen, erneut unter die geläufigen Rubriken einordnen. Der mikrologische Blick der Sammler und Sortierer aber steht immer in Gefahr, zu sehen ohne zu sehen: *voir sans regarder*. Gewiss: Rekonstruktionen der Balthasarschen Theologie sind hilfreich und können für die weitere Arbeit von Nutzen sein, sie bleiben indes auf halber Strecke stehen, wenn sie die Impulse seines Werkes nicht in die aktuelle Selbstverständigung von Theologie und Kirche einbringen. Man tut Balthasars Œuvre überdies keinen Gefallen, wenn man es in einem Akt falsch verstandener Verehrung für sakrosankt erklärt, als würde es die kritische Auseinandersetzung nicht vertragen. Gerade die Auseinandersetzung mit den Einsprüchen anderer hilft, den Reichtum und die Vielseitigkeit, aber auch die widerständige Fremdheit seines Werkes zu entdecken. Der Versuch, seine Positionen ins Gespräch zu bringen, bildet zugleich ein wirksames Präventiv gegen eine reine Balthasar-Paraphrase, zu der sein unnachahmlicher Stil nicht wenige Interpreten verleitet hat. Balthasar, der für den Disput um der Sache willen immer zu haben war, hat es nicht verdient, schon heute wie ein Klassiker behandelt zu werden (obwohl er natürlich längst einer ist), denn das Odium der Klassiker ist allemal, dass sie kaum noch gelesen werden.

Balthasars Werk ist nicht minder gegen seine *Verächter* in Schutz zu nehmen – nicht, um eine sachliche Debatte zu blockieren, sondern um – gelinde gesagt – unterkomplexe Zuschreibungen abzuwehren. Bis heute nämlich will man in bestimmten Kreisen Balthasar den Stempel eines «konservativen

Papsttheologen» aufdrücken, als hätte er in seinem Buch *Der antirömische Affekt* nicht entschieden jede Form von Papolatrie von sich gewiesen², ohne freilich der naheliegenden Versuchung zu erliegen, hinter den Begriff «unfehlbar» einfach ein Fragezeichen zu setzen, um sich selbst unter der Hand die vakant gewordene theologische Lehrautorität anzumaßen. Es kommt indes immer noch vor, dass das Ankleben von kirchenpolitischen Etiketten wie «konservativ» und «progressiv» mit theologischer Sachaus-einandersetzung verwechselt wird. Kein anderer als Johann Baptist Metz hat gegen die Dürftigkeit solcher Zuschreibungen bereits 1993 an Balthasars «Grenzgängertum zwischen Theologie, Philosophie und Literatur» erinnert, seine «Kunst, Streitschriften zu verfassen», gewürdigt und sein waches diagnostisches Gespür hervorgehoben. Durch die Wiedergewinnung der ästhetischen Dimension für die Theologie habe Balthasar «bereits ein Stück Postmodernität vorweggenommen». Es ließe sich darüber streiten, ob man Balthasar als einen postmodernen Theologen *avant la lettre* bezeichnen kann – immerhin hat er auf der Möglichkeit natürlicher Theologie und damit der prinzipiellen Gottfähigkeit der menschlichen Vernunft immer bestanden. Unbestreitbar zutreffend aber ist Metz' Einschätzung, «dass man der Vielschichtigkeit seines Werkes Unrecht tut, wenn man ihn jetzt einfach als konservativen Papsttheologen abstempelt.»³ – Eine weitere Strategie, Balthasars Theologie in ein befremdliches Licht zu rücken und dadurch ihre Rezeption zu behindern, besteht darin, bestimmte, in der Tat kühne Aussagen über den gemeinsamen «Auftrag» mit Adrienne von Speyr⁴ – kontextisoliert – anzuführen. Insbesondere Herbert Vorgrimler, der einst ein nuanciertes theologisches Porträt Hans Urs von Balthasars gezeichnet hat⁵, neigt seit einigen Jahren dazu, den Schweizer Theologen durch gallige Bemerkungen zu diskreditieren. So liest man in seinem jüngsten Buch, Balthasar habe die Welt- und Menschheitsgeschichte «wie von einem Logenplatz aus» überblickt, einen «direkten Kontakt zum Himmel» gesucht und durch Medien wie Adrienne von Speyr «göttliche Botschaften erlangen» wollen.⁶ Vorgrimler, der für die Rezeption der Theologie Karl Rahners seit langem aus gutem Grund wissenschaftliche Standards wie Sachlichkeit, Fairness und Kontextbezogenheit einklagt, wäre zu fragen, ob dieselben Standards leichtfertig über Bord geworfen werden können, wenn es sich um Autoren handelt, die seinen Lehrer Karl Rahner kritisiert haben. Dabei hat Hans Urs von Balthasar seinen ehemaligen Mitbruder nicht nur in einer ungewöhnlichen Laudatio anlässlich seines 60. Geburtstag gewürdigt⁷, er hat ihn auch später noch als «die stärkste theologische Potenz unserer Zeit»⁸ bezeichnet. Gerade die Hochschätzung von Rahners Werk hat ihn gleichwohl nicht gehindert, Rückfragen in der Sache offen und deutlich – für manche wohl allzu deutlich – vorzutragen. Der anhaltende Ärger, den Balthasars Streitschrift *Cordula oder der Ernstfall* (1966) in der Rahnerforschung

hervorgerufen hat, dürfte jedenfalls durch die Schärfe der Diktion mitbedingt sein. Aber zum literarischen Genus der Polemik gehört es nun einmal, dass sie von Pointierungen lebt, die durchaus riskieren, über das Ziel hinauszuschießen, um etwas grell vor Augen zu stellen. Diese gattungstheoretische Einsicht erkennt, wer eine in wenigen Wochen verfasste Streitschrift wie eine wissenschaftliche Monographie behandelt und beckmesserisch ungenaue oder (vermeintlich?) sinnentstellende Zitationen auflistet. Balthasars Kernanfragen, ob in Rahners transzendentaltheologischem Ansatz die dramatische Dimension der Heilsgeschichte nicht unterbewertet und die soteriologische Bedeutung des Kreuzes abgeschwächt wird, dürften diskussionswürdige Schwachstellen seines Denkens präzise getroffen haben.⁹ Wie dem auch sei, man sollte nicht vergessen, dass die Streitschriften nur einen Bruchteil des *opus magnum* Hans Urs von Balthasars ausmachen. Im Blick auf die Monographien über Theologen, Heilige und Dichter sowie die Skizzen zur Theologie und das «riesige Gebirgsmassiv» der Trilogie (Eugen Biser) muss einstweilen der Hinweis genügen, dass «man am Reichtum seines Werkes nur um den Preis einer theologischen Verarmung vorbeigehen kann» (Thomas Pröpper).¹⁰ Im Folgenden seien fünf bereichernde Anstöße, die Hans Urs von Balthasar der nachrückenden Theologen-Generation mit auf den Weg gegeben hat, kurz skizziert:

Reform aus dem Ursprung. Die ausgedehnten Kirchenväterstudien der frühen Jahre (Irenäus, Augustinus, Origenes, Maximus Confessor etc.), aber auch die enorme Kenntnis der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologietraditionen verleihen Balthasars Werken einen selten weiten Horizont und machen sie resistent gegen modische Strömungen. Sie stehen zugleich in wohlthuendem Kontrast zur Kurzatmigkeit mancher Theologien, die nach der historisch-kritischen Erhebung des so genannten biblischen Befundes gleich an die systematische Durchdringung gehen, als habe es vor dem II. Vatikanum keine beachtenswerte Theologie gegeben. Gegenüber einer latenten Traditionsvergessenheit, die das theologische Erbe vor Kant mit nonchalanter Geste als «vorkritisch» beiseiteschiebt, hat Balthasar – wie übrigens auch seine Weggefährten Henri de Lubac und Joseph Ratzinger – deutlich gemacht, dass die (immer wieder fällige) Reform von Kirche und Theologie nur aussichtsreich ist, wenn sie in Kontinuität zum biblisch-patristischen Erbe erfolgt. Damit aber ist zugleich eine Absage an jede traditionalistische Engführung gegeben, welche Tradition auf das nachtridentinische Erbe festlegt.

Blick für das Ganze. Hans Urs von Balthasar war kein Schultheologe – und wollte auch keiner sein. Auch wenn er minutiöse Detailstudien im Einzelfall nicht gescheut hat – wie etwa sein Buch *Kosmische Liturgie* zeigt –, ging

es ihm immer um die Wahrnehmung des Ganzen. «Nur wer viel übersehen kann, hat Übersicht»¹¹ – lautet ein früher Aphorismus, der über seine Methode einigen Aufschluss gibt. Seine enzyklopädische Bildung geriet ihm nie zur Stoffhuberei, weil er sie in den Dienst des christlichen Universalismus stellte. Was Balthasar in der abendländischen Kultur, also im Bereich der Literatur, der Kunst und der Philosophie wertvoll erschien, das hat er in den Kosmos der christlichen Wahrheit zu integrieren versucht, ohne dabei je die Differenz zwischen Philosophie und Theologie einzuebnen oder fahrlässig einem Synkretismus zu verfallen. Seine Methode der Integration sowie der selbstverständliche Gebrauch von Kategorien wie Totalität, Universalität und Einheit mögen heute angesichts postmoderner Denkströmungen, die auf die Ambivalenz solcher Kategorien zurecht aufmerksam gemacht haben, an Akzeptanz eingebüßt haben. Allerdings wird sich das schwache Denken der Postmoderne und seine Rezeption in der Theologie wohl Balthasars Rückfrage gefallen lassen müssen, ob der programmatische Verzicht auf Begriffe wie Universalität und Sinn nicht selbst eine Schwäche des Denkens anzeigt, ist doch jede philosophische Selbstverständigung, welche die Denkbewegung nicht vorzeitig abbricht, auf letzte Fragen bezogen. Natürlich stand Balthasar klar vor Augen, dass der Zugang zum Ganzen immer nur annäherungsweise und fragmentarisch gelingt. Aber darum den Universalitätsanspruch von Wahrheit ganz einzuklammern: diese Folgerung hätte dem katholischen Grundzug seines Denkens zutiefst widerstrebt. Von seiner musisch-dichterischen Begabung, aber auch von seinem germanistischen Bildungsgang her, hat er im übrigen ungewöhnliche Zugänge auf theologische Fragestellungen eröffnet und den auf Disziplinengrenzen fixierten Theologie- und Wissenschaftsbetrieb produktiv aufgebrochen, lange bevor die Forderung nach Interdisziplinarität zur wissenschaftspolitischen Maxime avancierte. Schon in dem monumentalen Frühwerk *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39) hat er maßgebliche Dichter und Denker des 19. und 20. Jahrhunderts auf *letzte Haltungen* hin befragt und so mit geisteswissenschaftlichen Instrumentarien eine eschatologische Fragestellung verfolgt, für die Philologen gemeinhin ein nur schwach ausgeprägtes Sensorium haben¹²; gegen eine instruktionstheoretisch festgefahrene Theologie hat er die Offenbarungsgestalt der gekreuzigten Liebe im Rahmen einer theologischen Ästhetik neu bedacht (*Herrlichkeit*) und das spannungsreiche Zueinander von endlicher und unendlicher Freiheit mit dramatischen Kategorien beschrieben (*Theodramatik*).¹³

Sprache und Stil. Balthasar, der in seinen Studienjahren zeitweilig dem George-Kreis angehörte, verfügte über ungewöhnliche sprachliche Fähigkeiten. Schon die Vielfalt der literarischen Formen, die er mühelos beherrschte, dokumentiert dies: Hymnen (*Das Herz der Welt*), Aphorismen

(*Das Weizenkorn*) und Nachdichtungen (Calderón, Claudel etc.) hat er ebenso hinterlassen wie programmatische Klein- und Streitschriften, Essays, Aufsätze, Kommentare (Thómas von Aquin) und Monographien. Auch komplizierte Sachverhalte oder äußerst verwickelte Forschungslagen wusste er übersichtlich zu bündeln und in klarer Diktion zu referieren – wohl in dem Wissen, dass umständliche Gelehrsamkeit den Zugang zur Sache nicht selten verstellt. Als Theologe, für den die Offenbarung der Liebe Gottes sich in der Gestalt des Gekreuzigten verdichtete, konnte und wollte er nicht unbeteiligt schreiben. Angesichts der fortschreitenden Lauheit des westeuropäischen Christentums, vielleicht der eigentlichen Apostasie unserer Zeit, vermochte er nicht lau zu bleiben. Darin dürfte seine vornehme Distanz gegenüber manchen Formen der akademischen Theologie ebenso begründet liegen wie der untergründig missionarische Duktus seines Stils. Nur *en passant* sei festgehalten, dass Balthasar als Herausgeber und Verleger einen untrüglichen Sinn für treffende Buchtitel besaß. Titel wie *Schleifung der Bastionen* (1953), *Das Ganze im Fragment* (1963), *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), *Der antirömische Affekt* (1974) sind geradezu in den theologischen Sprachschatz eingegangen. Die Arbeit an der Sprache wird auch für künftige Theologen unumgänglich sein – nicht, um sich chamäleonhaft an den jeweiligen Publikumsgeschmack anzupassen, auch nicht, um sich in einer für theologische Fragen zunehmend schwerhörigen Öffentlichkeit mit aufpolierten Parolen Aufmerksamkeit zu verschaffen, sondern um für den theologischen Sachgehalt die entsprechende Sprachgestalt zu finden. Denn die «zur Welt hin gesendete Kirche ist es der Welt schuldig, eine geistige Sprache zu finden, die von der Zeit grundsätzlich verstanden werden kann. Sie muss im *Gespräch* stehen mit dem *Denken der Zeit*, jeder Zeit. Kirchenväter und Hochscholastiker bleiben dafür das Vorbild.»¹⁴

Verbindung von Spiritualität und Theologie. Für Hans Urs von Balthasar, der im Johannes Verlag schon früh eigene Reihen für geistliches Schrifttum herausgegeben hat, war die Verbindung von Spiritualität und Theologie essentiell. Das Auseinanderdriften von Theologie und Heiligkeit nach dem 13. Jahrhundert erschien ihm – worauf er bereits 1948 in einem berühmt gewordenen Aufsatz hingewiesen hat¹⁵ – als tragischer Vorgang der abendländischen Theologiegeschichte. Wenn Spiritualität sich von der Theologie abkoppelt, droht sie zum Experimentierfeld geistlicher Erfahrungen zu degenerieren und endet leicht in unkontrollierten Sentimentalitäten und frommem Kitsch. Andererseits droht die Theologie akademisch steril zu werden, wenn sie sich aus vermeintlicher Wissenschaftlichkeit von ihren spirituellen Wurzeln abschneidet. Eine «sitzende Theologie», die nicht aus dem gelebten Glauben der Kirche kommt und wieder dahin zurückfindet, mag für den intellektuellen Disput interessant sein, ihren genuinen Auftrag

als kirchliche Glaubenswissenschaft vermag sie wohl kaum angemessen zu erfüllen. Hier liegt eine doppelter Anstoß: gegen die Theologieresistenz mancher Frömmigkeitsstile ebenso wie gegen die Wissenschaftsgläubigkeit mancher Theologen, die das apostolische Credo durch den Szientismus der Natur- oder den Historismus der Geisteswissenschaften einzutauschen scheinen.

Entschiedene Kirchlichkeit. Balthasar hat auf Fehlentwicklungen der Kirche (auch der so genannten Amtskirche) nur deshalb mit spitzer Feder hingewiesen, weil er selbst aus einer noch größeren Verbundenheit mit der Kirche gelebt und gewirkt hat. Er hat sein Werk als Sendung in der Kirche und für die Kirche verstanden – und um dem Begriff der Sendung die nötige Kontur zu geben, sei sogleich angefügt, dass er als hochbegabter Jesuit nach einem jahrelangen Prozess des Ringens 1950 den Orden verlassen hat. Er hat diesen Schritt nicht aus einer privaten Laune heraus getan, auch nicht um seinen intellektuellen Neigungen besser nachgehen zu können, sondern um mit der Basler Ärztin und Konvertitin Adrienne von Speyr die Johannesgemeinschaft zu gründen. Er wusste sich – wie dem Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu zu entnehmen ist – dazu beauftragt, und es wäre ihm wie «innerster Verrat an der Liebe Gottes»¹⁶ vorgekommen, sich diesem Auftrag zu entziehen. Es nimmt kaum Wunder, dass er in den 1950er Jahren gerade von kirchlichen Kreisen für seinen Ordensaustritt getadelt, mit wisperndem Naserümpfen bedacht und lange Zeit als theologischer Außenseiter behandelt worden ist.¹⁷ Erst Jahre später ist seinem Werk die ihm gebührende Anerkennung zuteil geworden – von der Verleihung diverser Ehrendokorate über die Auszeichnung mit dem Internationalen Preis «Paul VI.» bis hin zur Kardinalsernennung durch Johannes Paul II., deren feierlicher Zeremonie er sich durch seinen Tod gleichsam entzogen hat. Die Übersetzung vieler seiner Bücher in nahezu alle europäischen Sprachen (auch ins Polnische, Ungarische, Tschechische, Slowenische und Russische) sowie die internationalen Tagungen anlässlich seines 100. Geburtstags (Paris, Rom, Moskau, Budapest, Washington, Graz etc.)¹⁸ zeigen die nachhaltige Resonanz seines Werkes. Anders als manche Theologen, die, den Gegenwind aus Rom im Rücken, die Öffentlichkeit zur Bühne der eigenen Selbstinszenierung missbrauchen, intendierte Balthasar mit seinem Werk allerdings nie anderes, als ein «Johannesfinger» zu sein. Das Zurückstellen seiner selbst, um einem anderen den Weg zu bereiten, gehört zum Gestus seiner theologischen Existenz. Daher hat er aus seiner Person kein großes Aufsehen gemacht – und man sollte die Reserve gegenüber dem Biographischen durchaus beachten, um die Anstöße seines Werkes nicht auf die Ebene einer unterhaltsamen Anekdoten-Theologie zurückzunehmen.

Das vorliegende Heft, das Hans Urs von Balthasar zum 100. Geburtstag gewidmet ist, versucht, einige Facetten seines Werkes zu beleuchten. Als Fragestellung steht das Verhältnis von *Theologie und Kultur* im Vordergrund, wobei der Begriff der Kultur hier eher weit gefasst wird. Einleitend fasst Kardinal *Jean-Marie Lustiger* die heutige Situation der Kirche in das Bild eines auf die Sandbank der Moderne festgerammten Schiffes, das durch die Anstöße des Werkes Hans Urs von Balthasars erneut ins offene Meer hinausgetrieben werden könne, um seiner Mission zu entsprechen. Komplementär dazu stellt *Nikolaus Lobkowicz* Balthasars waches Sensorium für kirchlich-theologische Entwicklungen heraus und fragt, was daraus für die Zukunft zu lernen sei. Im Anschluss an dieses eher essayistische Porträt unternimmt *Peter Henrici* einen Durchgang durch die Trilogie (*Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*) und zeigt, in welchem Maße Anstöße der abendländischen Geistesgeschichte in dieses Werk eingegangen sind. – Wie mit Kategorien des Dramatischen, ja des Tragischen die Heils- und Weltgeschichte interpretiert werden kann, skizziert *Holger Zaborowski* in seinem Beitrag *Tragik und Erlösung*, der die Grundlinien der *Theodramatik* nicht nur nachzeichnet, sondern im Kontext der Literatur verortet. *Stephan Grätzel* erinnert daran, dass Balthasar die Freiheit der menschlichen Person immer betont und vor philosophischen Vereinnahmungen geschützt hat. Diese Verteidigung der Unverzweckbarkeit des Menschen gewinnt angesichts der aktuellen biopolitischen Diskussionen erneut an Bedeutung. – *Glaubhaft ist nur Liebe* lautet der Titel eines in vielen Auflagen erschienenen Buches Hans Urs von Balthasars, das für die Gegenwartstheologie insofern bedeutsam ist, als es den Begriff der Liebe kreuzestheologisch verankert und ihn dadurch vor Banalisierung und semantischer Aushöhlung gleichermaßen bewahrt (*Jan-Heiner Tück*). Wenn das Absolute selbst als äußerste Liebe konkret geworden ist, dann kann die Bestimmungslosigkeit nicht zur letzten Bestimmung Gottes gemacht werden, wie es manche Spielarten negativer Theologie heute nahelegen scheinen.

Im Perspektiventeil dokumentieren wir die Ansprache, die Papst Johannes Paul II. anlässlich der Verleihung des internationalen Preises «Paul VI.» an Hans Urs von Balthasar am 23. Juni 1984 gehalten hat. Danach untersucht *Manfred Lochbrunner* das Verhältnis von Theologie und Dichtung, indem er entsprechende Arbeiten Romano Guardinis mit denen Hans Urs von Balthasars vergleicht. Dieser Vergleich könnte für die Diskussion um eine zeitgemäße Literaturtheologie fruchtbar gemacht werden. Abschließend zeigt *Felix Genn*, Bischof von Essen, in welchem Maße Balthasars Werk als eine Theologie aus dem Geist der ignatianischen Exerzitien gelesen werden kann. Balthasar selbst ist sich in den Exerzitien nicht nur über seine eigene Berufung klar geworden, er hat auch anderen in unzähligen Kursen als geistlicher Begleiter zur Seite gestanden und die Einsicht weitergegeben,

dass der Mensch nichts verliert, wenn er Gott wählt, sondern alles gewinnt. Mit gutem Grund ließe sich daher als Vorzeichen vor das Lebenswerk Hans Urs von Balthasars neben das johanneische Motiv der Liebe das ignatianische Leitwort setzen: *Ad maiorem Dei gloriam*.

In die Phase der redaktionellen Abschlussarbeiten für dieses Heft fiel der Tod von Papst Johannes Paul II. An der überwältigenden Resonanz, die sein Tod weltweit in den Medien hervorgerufen hat, dürfte bemerkenswert sein, dass gerade kirchlich distanzierte oder ausdrücklich säkulare Stimmen die Bedeutung seines öffentlichen Leidens und Sterbens wacher erfasst haben als manche theologische Kommentatoren und Vatikanologen. So schrieb etwa die zweiundzwanzigjährige, betont areligiöse Schriftstellerin Dorota Maslowska: «Das Sterben des Papstes ist ein ästhetischer Schock für eine Welt, in der die Medien den Körper auf eine Verpackung reduzieren, eine Verpackung der Ware Mensch, der deshalb jung, dynamisch, sonnengebräunt und gesund sein muss, sonst findet er keinen Käufer. Was für ein Kontrast dazu war Johannes Paul II. – gekrümmt, geschlagen von Gebrechlichkeit und dennoch stets hellwach. Im verzweiferten Kampf mit dem eigenen Körper, aus dem das Leben entwich, bewies er seine Größe dadurch, dass er den quälenden Verfall des Leibes bis zum Ende ausdauernd ertrug» (F.A.Z. vom 4. April 2005, S. 39). Gerade dadurch aber hat Johannes Paul II. bezeugt, dass auch das scheinbar sinnlose Leiden von einer tiefen Freude unterfangen sein kann. Das Wort «Ich bin froh – seid ihr es auch» ist eine stille Provokation für eine hedonistisch unterströmte Kultur, die Lust und Vergnügen mit Freude verwechselt und meint machen zu können, was sich nicht machen, sondern nur empfangen lässt; ein Zeugnis auch der Kraft aus dem Mund eines jetzt für immer Verstummen. Die Ahnung, dass das Leiden im Blick auf Christus, den Gekreuzigten, einen Sinn haben könnte, dass es nicht verdrängt und kleingehalten werden muss, sondern angenommen werden kann, hat in diesen Tagen selbst eingefleischte Agnostiker irritiert und nachdenklich gemacht. – Die Grundlinien des Lebens und Werkes von Johannes Paul II., vor allem aber auch die geistlichen Wurzeln seines Pontifikats hat *Joseph Kardinal Ratzinger*, der Dekan des Kardinalskollegiums, in seiner Homilie gewürdigt, die er während der feierlichen Exequien auf dem Petersplatz vor den Augen der Weltöffentlichkeit gehalten hat. Wir dokumentieren die Ansprache und behalten uns vor, zu einem späteren Zeitpunkt eine differenzierte Würdigung des zu Ende gegangenen Pontifikats vorzunehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft*, in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 41–78, hier 50.

² Vgl. DERS., *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier (1974) ²1989, 11. Auch hat sich von Balthasar, der selbst Erfahrungen mit kirchlicher Zensur gemacht hat, die Empörung «über die bis in die jüngste Vergangenheit üblichen Verurteilungen oder Indizierungen von Theologen ohne deren vorherige Anhörung, ja ohne Angabe von Gründen» zu eigen gemacht (ebd., 262). Die Absetzung «von einer ultramontanen Papolatrie, die das Dienstamt noch vor die Kirche stellt» (DERS., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln ¹1978, 93) hat ihm prompt den Vorwurf der «Missachtung des höchsten Lehramts der Kirche» eingetragen. Vgl. Johannes Rothkranz, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Durach ²1989, 35–47.

³ Alle Zitate in: Ekkehard Schuster – Reinhold Boschert – Kimmig, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993, 25f.

⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag – Bericht und Weisung*, Freiburg (Neuausgabe) 2004.

⁵ Vgl. Herbert Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar*, in: DERS., (Hg.), *Bilanz der Theologie*, Bd. 4: *Bahnbrechende Theologen*, Freiburg 1970, 122–142.

⁶ Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, 125.

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Karl Rahner. Zum 60. Geburtstag am 5. März 1964*, in: Neue Zürcher Nachrichten vom 29. Februar 1964 (Beilage Christliche Kultur Nr. 8). Ich danke Frau Cornelia Capol, Basel, für die Kopie dieses Beitrags, auf den auch Herbert Vorgrimler (*Karl Rahner*, 124) verweist.

⁸ Hans Urs von Balthasar, *Geist und Feuer*. Interview mit Michael Albus, in: HerKorr 30 (1976) 72–82, hier 75. Wieder abgedruckt, in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 103–132, hier 112.

⁹ Damit ist über Rahners Gesamtwerk keineswegs ein negatives Urteil gefällt. Vgl. Helmut Hoping – Jan-Heiner Tück, *Christlicher Universalismus angesichts der schwachen Vernunft. Karl Rahner zum 100. Geburtstag*, in: IKaZ 33 (2004) 199–205.

¹⁰ Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 15.

¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Das Weizenkorn*. Aphorismen, Einsiedeln ³1989, 45.

¹² Instruktiv dazu: Alois M. Haas, *Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele»*. Im Spannungsfeld von Germanistik, Philosophie und Theologie, in: Karl Lehmann – Walter Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989, 62–77.

¹³ Auch von literaturwissenschaftlicher Seiten wird die Bedeutung der Theodramatik inzwischen wahrgenommen. Vgl. Volker Kapp – Helmut Kiesel – Klaus Lubbers (Hg.), *Theodramatik und Theatralität: ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar* (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000.

¹⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 36 (kursiv im Original)

¹⁵ Vgl. DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195–225.

¹⁶ Vgl. DERS., *Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu*, in: Elio Gurriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993, 402–408, hier 402.

¹⁷ Vgl. dazu den konstruktiven Beitrag von Alois M. Haas, *Adrienne von Speyr Typologie der Mystik*, in: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*. Die Referate am Symposium zu ihrem 100. Geburtstag, hg. von der Hans-Urs-von-Balthasar-Stiftung, Freiburg 2002, 9–30.

¹⁸ Während Balthasars Werk in der Schweiz lange kaum beachtet wurde – vgl. Victor Conzemius, *Hans Urs von Balthasar oder das kurze Gedächtnis der Schweizer Katholiken*, in: DERS., *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg 2002, 299–311 – haben anlässlich des 100. Geburtstag die Theologischen Fakultäten Chur, Fribourg, Lugano und Luzern entsprechende Veranstaltungen geplant. In Deutschland finden in Essen, Freiburg i. Br., Leipzig, Mainz und München Tagungen zu seinem Werk statt.

JEAN-MARIE KARDINAL LUSTIGER · PARIS

DAS GEWICHT VON BALTHASARS WERK IN DER HEUTIGEN KIRCHE

Die Kirche in ihrem ganz konkreten Sinne, das heißt die Gemeinschaft der Gläubigen, treu und lebendig im Glauben zu Christus stehend in diesem Geheimnis der Kirche, in dem sich das wahre Mysterium des Heils offenbart und vergegenwärtigt, glich [vor noch nicht allzu langer Zeit] einem gestrandeten Schiff; ein Schiff, das auf Riffe und Sandbänke aufgelaufen war und sich nicht mehr befreien konnte. In dieser Situation war das Erscheinen von Balthasars Werk wie ein mächtiger Strom, der das Schiff wieder aufs offene Meer hinausstrug.

Die Kirche schien gestrandet, steckengeblieben in den Sandbänken der modernen Welt, oder vielmehr in der «Moderne», wie man auch sagt. Und ich füge noch einen Ausdruck hinzu, der sich in der Geschichte des christlichen Denkens herausgebildet hat, um diese komplexe Realität zu beschreiben: der «Modernismus» und, um noch einen Ausdruck zu verwenden, der Charlie Chaplin entlehnt ist, «Die modernen Zeiten».

Die Moderne, so wie ich sie eben eingeführt habe, hat ihren Ursprung in einer geistigen, philosophischen und kulturellen Krise des Abendlandes. Das Abendland, das in seinem Kern sowohl durch die Offenbarung als auch durch die logische Folgerichtigkeit seiner geistigen Entscheidungen geprägt ist, schlägt einen Weg ein, der es in einem Maße von den eigenen Quellen entfernt, so dass diese schließlich verleugnet oder dekonstruiert werden. Jedenfalls ist es mittlerweile an einem Punkt angelangt, wo es sich wieder mit ihnen auseinandersetzen muss. Diese Definition bleibt unvollständig, denn auch sie ist auf die Quelle bezogen; sie ist also eher eine beschreibende Interpretation der Moderne, und zwar nicht der Moderne als solcher, sondern bezogen auf denjenigen Augenblick, in dem sie in der Geschichte der westlichen Kultur und vielleicht auch der weltweiten Kultur in Erscheinung tritt.

Der Modernismus stellt die Versuchung der Christen und der Gläubigen dar, diese Quelle auf die Maßstäbe ihrer Erkenntnismöglichkeiten, die sie sich selbst vorgegeben haben, zurückzuführen, aber auch die Versuchung, die Art und Weise, wie aus ihr zu schöpfen ist, aus dem bloßen Vermögen der Vernunft herzuleiten. Dies aber gleicht einer Selbstverstümmelung der Vernunft, um diese in ihren Ansprüchen zufriedenzustellen. Die spirituelle,

metaphysische und philosophische Weite des menschlichen Geistes zieht sich mehr und mehr in sich selbst zusammen, bis ihm schließlich selbst keine Luft mehr zum atmen bleibt.

Was die «Modernen Zeiten» eines Chaplins angeht, so zeigen sich in ihnen vielleicht die Prophezeiungen der unmittelbarsten und offensichtlichsten Resultate derjenigen Zivilisation, in der wir leben, nämlich die Entwicklungen, Gefahren und möglichen Verwirrungen einer Kultur und eines Augenblicks in der Geschichte der Menschheit – und wo alles noch viel schlimmer gekommen ist als im Film von Charlie Chaplin. Ich sage dies gerade jetzt, da uns nur noch wenige Tage vom sechzigsten Jahrestag derjenigen Ereignisse trennen, als die russische Armee die Konzentrationslager von Auschwitz betreten hat, aber größtenteils nur auf leere Lager gestoßen ist, waren doch die meisten ihrer Opfer bereits unterwegs auf den so genannten «Todesmärschen».

Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang das Werk Hans Urs von Balthasars? Es markiert zunächst ein in die Tiefe gehendes Erfassen der geistigen, intellektuellen und theologischen Situation der Kirche und des Lebens in ihr; indem Balthasar deren Botschaft in ihrer Gesamtheit ergreift, findet er darin auch wieder die Quelle für die Interpretation des Phänomens der Kultur selbst, und zwar in all ihren Aspekten.

Das ist viel mehr als das, was man damals als eine Rückkehr zu den Quellen beschrieben hat. Wir hatten in den unmittelbaren Nachkriegsjahren darauf eine große Hoffnung gesetzt, zu einer Zeit, als sich in Frankreich, ausgehend von der Zeitschrift «Dieu vivant», Ansätze einer Erneuerung zeigten, die von der patristischen Tradition inspiriert waren; es war eine Zeit voller Hoffnung, aber zugleich auch großer Verworrenheit. Wir erinnern uns des gewaltigen Streits, der damals unter den französischen Theologen herrschte; ein Streit über den geistigen Sinn der Hl. Schrift und die wissenschaftliche Exegese, über die Legitimität des Schriftsinns und die Strenge der sogenannten wissenschaftlichen Auslegung, die für sich allein den Anspruch erhob, die Hl. Schrift zu verstehen. Balthasar hat diesen «Blick der Exegeten aus Facettenaugen» mit einer sehr drastischen Formulierung beschrieben: Sie sehen nur die kleinen Stücke und sind unfähig das Bild in seiner Gesamtheit zu erfassen.

Balthasar setzt eine Erneuerung im Grundsätzlichen ins Werk, die auch die zeitgenössischen Probleme miteinschließt, und zwar nicht im Sinne eines Kampfes gegen das, was man die Moderne oder den Modernismus nennen konnte, sondern als Neuinterpretation der Idee selbst, der Moderne im Lichte einer tieferen Wahrheit, die sie umfasst und zugleich über sie hinausgeht. Anders gesagt, das Zeugnis des Glaubens, das zugleich ein Zeugnis der Wahrheit ist, in dem die Kultur in ihrer Gesamtheit in einem rationalen

und kritischen, aber zu allererst gläubigen Akt mit eingeschlossen ist, bedeutet für ihn:

- die Mystik wieder neu in die Theologie einzuführen und aus der Heiligkeit oder mehr noch den Heiligen die Norm oder den Kanon für die Vernünftigkeit des Glaubens und also der spekulativen Arbeit zu machen;
- aus Gott kein Objekt eines distanzierten Wissens zu machen, dem gegenüber sich der Mensch als der Überlegene präsentieren könnte; sondern den Menschen selbst als gläubigen Jünger Christi herauszustellen, offen für den Geist mit allen Kräften seines Verstandes, um Gott in sich aufzunehmen, der den Menschen findet, noch bevor dieser ihn finden kann.

Dieser durch einen Zuwachs an Kultur bedingte Aufstieg ist es also, der dem modernen Menschen das richtige Verständnis seiner eigenen Modernität verleiht. Balthasar erkennt darin die Kontinuität der Einsätze für den Humanismus, dessen Wurzeln weit hinter der jüngst vergangenen Epoche liegen, von der wir gerne behaupten, sie sei der Ausgangspunkt allen Verstehens.

Es bedurfte daher eines Genies. Balthasar durchdringt auf derart souveräne Weise die Gesamtheit der Kultur, dass selbst die Ausbrüche, Entladungen und Streitigkeiten durch die Tiefenbewegung seines sich entwickelnden Werkens weggefeht worden sind.

Von daher auch der befreiende Schlag, den sein Werk für den französischen Katholizismus bedeutete und dem mit der Gründung der Zeitschrift *Communio*, dem Sammelpunkt junger und neuer Kräfte, entsprechend Ausdruck und Wirkung verliehen wurde.

Durch einen Zuwachs an Glauben, durch eine Rückkehr zum Zentrum des Glaubens, der es erlaubt, den Kampf selbst zu verstehen, den der Glaube im Menschen hervorruft zwischen dem, was er «die Vernunft und den Glauben» genannt hat.

Einige Beispiele zur Verdeutlichung

- Das Problem der Apologie bestand im 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in Folgendem: Wie soll man den Glauben gegenüber den Angriffen einer triumphierenden Vernunft verteidigen, und was sollte man den vorgebrachten Einwänden entgegenhalten? Die Antwort, die Balthasar mit dem provozierenden Buchtitel *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963; bereits 1966 ins Französische übersetzt) darauf gibt, ist bezeichnend. Das Geheimnis rechtfertigt sich gerade dadurch, dass man sich in sein Innerstes hineinstürze; und es schließe in die Formulierung seiner Frage den sich befragenden Menschen selbst mit ein. Hier ist eine Hermeneutik am Werk, die noch mächtiger ist als gewöhnlich, denn sie zwingt nicht dazu, mit dem Gegen-

stand des Denkens zugleich auch sich selbst zu denken, sondern vielmehr zu akzeptieren, dass wir von dem gedacht werden, den wir selbst denken wollten, nämlich Gott selbst, der sich in diesem Akt offenbart. Wenn es wahr ist, dass die Vernunft durch dieses sich offenbarende Geheimnis erhellt wird, dann ist dies keine Negierung der sich befragenden Vernunft, sondern im Gegenteil: diese Offenbarung ist die Befreiung der Vernunft, die in eben dem Moment sich selbst zurückgegeben wird, wo sie erkennt, dass ihre Suche bereits von dem übertroffen ist, was sie zu finden hofft.

Diese Vorgehensweise, die die Dinge wieder in das richtige Verhältnis zueinander setzt, verweist uns auf das Hinausgleiten und Kurs nehmen «aufs offene Meer», wie ich dies nenne.

– Ein weiterer Gesichtspunkt, der aber in Frankreich wenig bekannt wurde, ist die ungeheure Weite, mit der Balthasar die kulturelle Geschichte des Abendlandes, und weit darüber hinaus, wieder aufgegriffen hat. Übersetzt wurde dies alles später, jedoch sehr sorgfältig, und ich bin überzeugt, die meisten der französischen Leser waren damit überfordert. Ich weiß nicht, ob dies in gleicher Weise auch für jene aus dem deutschsprachigen Raum gilt.

Diese souveräne und faszinierende Art und Weise, mit der hier die gesamte Kultur im Licht der Glaubens zu neuem Leben erweckt wurde, zeigt uns, dass es sich dabei nicht um bloße Apologie handelt, sondern vielmehr um ein vom Glauben getragenes Verständnis des Menschen, das mit einer bestimmten Vision verbunden ist und deshalb umfassender ist, unterstellt es sich doch diesem Licht selbst, das wir zu erfassen suchen.

– Und auch was die philosophischen Grundlagen der Theologie betrifft, wurde die einzigartige Position von Balthasar schnell deutlich. Ich kann mich daran erinnern, dass ich *Die Wahrheit der Welt* nur durch Zufall gelesen habe, denn ich hatte das Bändchen, das bei Beauchesne erschien, in einem Bücherregal entdeckt. Es war der Titel, der mich neugierig machte, denn ich vertiefte mich damals mit einer gewissen Fügbarkeit, wenn auch nicht ohne innere Widerstände, mehr in den eher klassischen oder sagen wir schulmäßigen oder scholastischen Lehrstoff der Philosophie als den der Theologie. Ich war fasziniert von den Voraussetzungen, die für eine Neubelebung des philosophischen Denkens sorgten, eines Denkens, das bereits auf Distanz zur Offenbarung gegangen war, aus der es doch herrührte. Hegel war zu dieser Zeit noch nicht ins Französische übersetzt. Ich denke auch an die marxistische Ware, die uns damals feilgeboten wurde; jene, die unmittelbar nach dem Krieg achtzehn oder zwanzig Jahre alt waren, mögen sich daran erinnern. Dieser politische oder auf den Kopf gestellte Hegelianismus war das Produkt einer christlichen Vision, die bereits verblichen war.

Es ging nicht nur darum, ihn zu bekämpfen, wie dies manche zuweilen mit aller Macht und geistiger Schärfe taten, sondern vielmehr die Grundlagen

selbst dieses Denkens aufzugreifen, und zwar mit Hilfe dieser neuen Öffnung, die vor allem durch die «Phänomenologie» eingeleitet wurde. Im Frankreich dieser Zeit stellte allein schon die Verwendung dieses Begriffs eine Provokation für das «korrekte Denken» dar.

Dieses Bändchen von Balthasar brachte das gestrandete Schiff wieder in Fahrt. Und in den vier kurzen Abhandlungen, die eine Art Synthese seines Werks darstellen, fasst Balthasar noch einmal in wenigen Worten seinen eigenen Standpunkt, bezogen auf die Scholastik und das zeitgenössische Denken sowie die zeitgenössische Philosophie, zusammen und ruft die Christen dazu auf, sich für die Philosophie einzusetzen.

- Ich habe gerade die Philosophie erwähnt, aber dasselbe ließe sich auch über die Theologie sagen. Denn die Theologie schreibt sich ja in der Tat in das Innere der Mystik ein, die ihre Quelle ist: und zwar nicht im Sinne einer eigenen Disziplin über eine bestimmte Verfasstheit des menschlichen Verstandes oder des menschlichen Wissens, sondern als Einstieg in das Geheimnis Gottes, sind doch die Heiligen in gewisser Weise die Quelle theologischen Denkens. Und sie sind es auch, durch die sich gerade heute, und zwar in der Sprache der Menschen, diese grundsätzliche Heiligkeit, die sich uns zuspricht, offenbart.

Die Anstrengungen des Verstandes in seiner ganzen Schärfe werden dabei keineswegs gezeugnet. Der Streit zwischen der Theologie, wie sie an der Universität gelehrt wird (man kennt ja Balthasars bissige Äußerungen dazu), und der Theologie der Heiligen, wenn wir ihn einmal auf diese gegensätzlichen Begriffe zuspitzen wollen, veranlasst uns, Balthasar das Gegenteil von dem in den Mund zu legen, was er selbst sagte (ich sage nicht «von dem, was er sagen wollte»).

Denn diese Theologie, die eine Suche und Entdeckung Gottes durch den menschlichen Geist ist, der durch das Geheimnis, das er erforschen will, ergriffen und erleuchtet wird, zeigt sich im Gebet, im Unterwegssein zu Gott und in den Früchten der Heiligkeit, die Gott in der Menschheit hervorbringt. Die Theologie kann also keinesfalls nur ein Streit um Begriffe sein, über die der Mensch in letzter Instanz verfügt, die er ausspricht, für die er eintritt und die er anwendet und von denen Gott nur das Objekt wäre. Denn dann würde er, meistens jedenfalls, Gott absprechen, die Quelle zu sein, und es bliebe ihm nur noch festzustellen, dass das Flussbett bereits ausgetrocknet ist. Wer Gott suchen will, kann ihn nicht zugleich in Klammern setzen.

- Vor allem aber der Humanismus und die Christologie: Ich bin sehr betroffen über die tragische Situation des Menschen, wie sie sich in den «Modernen Zeiten», um den Titel von Chaplins Film aufzunehmen, darstellt. Das Drama des zeitgenössischen Humanismus ist nicht nur ein geistiges, sondern auch ein historisches und technisches. Es ist ein industrielles

Drama. Auschwitz, wohn ich als Vertreter des Papstes gehen werde, bezeichnet den Endpunkt des industriellen, technologischen und wissenschaftlichen Dramas der zeitgenössischen Welt, welches das Volk, das den Göttlichen Namen trägt, auslöschen will. Man würde es sich zu einfach machen, zu denken, dies sei nur ein Fehler oder eine Sünde der Nazis oder womöglich nur der Deutschen gewesen.

Balthasar scheint mir gerade darauf aufmerksam gemacht zu haben. Ich hatte nicht die Gelegenheit, ihn zu fragen, warum er *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien 1956) aus seiner Bibliographie streichen wollte, dieses kleine Bändchen, dessen Widmung mich nicht mehr losgelassen hat: «Hätte nicht eine begreifliche Scheu mich abgehalten, so hätte ich diese Seiten den Märtyrern der Einheit widmen wollen, dem erlauchten Heer der Gedeimühten unserer furchtbaren Zeit: den Gefolterten, Vergasteten, Vivisezierten, in geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen: den geflissentlich Vergessenen, die vergeblich, vergeblich alles gegeben haben. O Haupt voll Blut und Wunden!» Niemand sonst sprach damals davon. Dass ein Theologe, dessen Größe man allem schon in den französischen Übersetzungen seines Werkes erahnen konnte, diese Zeilen schrieb, machte deutlich, dass er diese Moderne, selbst auf die Gefahr hin, sich dabei die Wundmale Christi einzufangen, mit beiden Händen zu packen versuchte, diese modernen Zeiten, aus denen wir uns befreien müssen und denen es das eigentliche Geheimnis der Erlösung entgegenzuhalten gilt.

Balthasar hat uns gezeigt, wie der Humanismus und die Christologie wieder klarer auf dem Gebiet der Theologie wie auch innerhalb unseres Blicks auf die Moderne zu verorten sind. Denn als ein Mensch dieser Zeit, der durch seine ungeheure Bildung besticht, ist er alles andere als ein Mensch, der sich in seinen Schriften hinter einer engen und klar umrissenen Verteidigungslinie verschanzt, wie jemand, der sich angegriffen fühlt und versucht, «seine» Wahrheit zu verteidigen, nur weil er «sich» bedroht fühlt. Es ist gar nicht «unsere» Wahrheit, die angegriffen wird; wir selbst sind es, die einem Angriff ausgesetzt sind, wenn sich der Blick des Menschen auf Gott verdunkelt.

Das Drama dieses Humanismus ist das Drama des sündigen Menschen, der sich nach Befreiung, nach dem Geheimnis der Erlösung sehnt. Dieses Drama im Lichte der gesamten Geschichte der Kirche in ihrer konkreten Realität, d.h. im Sinne eines Sakraments, zu betrachten, verleiht der Kultur eine Tiefe, die nur im Lichte dieser Offenbarung sichtbar wird. Und ihre Tiefe reicht hinab bis in den dunkelsten Grund; also bis hinab in die Zerstörung des Geheimnisses von Kreuz und Heil.

Man musste Mut haben, dies zu sagen, und es war auch sehr heilsam, gab es doch in den fünfziger Jahren eine große Diskussion um die Aufer-

stellung. Denn das Geheimnis des Kreuzes konnte ja tatsächlich vor allem unter dem Aspekt des Schmerzes und des Leids betrachtet werden, auch wenn dabei die Gabe des Lebens, die darin eingeschlossen ist, vergessen ist. Aber es hat mich ein wenig gestört, als die Diskussion am Ende vor allem darauf hinauslief, dem Kreuzweg noch eine fünfzehnte Station hinzuzufügen: «Der auferstandene Christus». Dies war ein falsches Signal, das die Kongregation, die mit Fragen des Gottesdienstes befasst ist, zu unterbinden versuchte, hätte dies doch bedeutet, das Geheimnis der drei Tage, die den Karfreitag vom Ostersonntag trennen, einfach zu umgehen und den Kar Samstag zu unterdrücken.

Die Art und Weise, wie damals über die Auferstehung gesprochen wurde, ähnelte doch zu sehr Sprüchen wie «Nach Regen folgt Sonnenschein» oder «Der neue Morgen», einem Slogan der Kommunisten in den Nachkriegsjahren. Dies war eine Vision, die mir angesichts des Heilsmysteriums nicht weit genug zu gehen schien. Balthasar hat uns dazu verpflichtet, den Glauben an die Auferstehung auf eine neue Weise zu fassen, auf einem Weg, der sehr viel weniger leicht und sehr viel gefährlicher ist: «Die Tür ist sehr viel enger» und «Der Weg ist sehr viel steiler»; und doch ist es in Wahrheit der, auf den uns Christus verwiesen hat.

Ich habe bereits kurz die Exegese gestreift. Die Art, wie hier jemand dank seiner Bildung und seiner Gelehrsamkeit, in welchen sich das Erbe von zwei Jahrhunderten historisch-kritischer Exegese angesammelt hatte, mit beiden Händen die Theologie wieder mitten in der Schrift verankert, war alles andere als eine Kritik im Sinne eines «Rückzugs auf Raten» oder einer Rückwärtsverteidigung. Wer beginnt, sich mit dieser Exegese anzulegen, ist von vornherein schon besiegt von dem, was er widerlegen will. Denn wenn man die Prämissen akzeptiert, akzeptiert man auch die methodologischen Reduktionen, die diesen zugrunde liegen; man akzeptiert die hermeneutischen Prämissen dessen, was schließlich zur Vernichtung der Möglichkeit selbst einer Hermeneutik führen wird.

Balthasar hatte die intellektuelle Kraft und auch die nötige Qualifikation, uns dabei zu helfen, das Problem auf andere Weise anzupacken. Er hat das Schiff wieder flott gemacht und es wieder aufs offene Meer hinausgeführt. Vieles wäre noch zu sagen: über das Priesteramt, die Hierarchie usw. Das Werk Balthasars ist unerschöpflich!

Schlussfolgerung

Ich greife diesen Ausdruck «unerschöpfliches Werk» noch einmal auf. In welchem Sinne? Selbstverständlich kann man in die Lobrede Henri de Lubacs auf Balthasar, in der er von einem Werk gesprochen hat, das in unserer Zeit ohnegleichen ist, nur mit einstimmen. Das heißt aber nicht,

dass dieses Werk in sich geschlossen wäre. Denn das Faszinierendste in dem immensen und überaus vielfältigen Werk von Balthasar ist ja, dass er die Quellen, die unerschöpflichen Quellen wieder neu geöffnet hat. Balthasar hat uns aufs Neue den Weg dieser Quellen gezeigt und er hat sie fließen lassen, während es für viele Werke des menschlichen Geistes geradezu bezeichnend ist, dass sie die Quellen lenken und leiten wollen und sie am Ende damit gar verschließen.

Ein Werk, dessen Kraft darin besteht, die Quellen neu zum Sprudeln zu bringen, sich von ihnen forttragen zu lassen und so eine nie versiegende Fruchtbarkeit zu ermöglichen, ein solches Werk ist wahrhaftig ein sehr großes geistiges Werk, ein sehr großes Werk der Heiligkeit für den menschlichen Geist. Es ist nicht nur dazu da, mit Preisen und Auszeichnungen prämiert zu werden, um dann in den Regalen der Bibliotheken zu verschwinden. Es hat sich bereits in das lebendige Fleisch der Kirche und der Kirchengeschichte eingeschrieben.

In der Zeit der schrecklichsten Krise – *Cordula oder der Ernstfall* erschien in Frankreich unmittelbar nach 68 – standen Balthasars Bücher völlig gegen den Zeitgeist: Es waren keine polemischen Bücher, es waren regelrechte Kampfschriften.

Und in der Tat haben sie es geschafft, das Schiff wieder aufs offene Meer hinauszubringen. Dies galt wohl für die meisten seiner Bücher, sobald sich die Chance ihrer Übersetzung bot und sie erst einmal auf Französisch erschienen waren. Es war jedes Mal ein großes Ereignis, denn jedes Mal haben wir neu zu leben und zu hoffen begonnen.

In dem kleinen Band *Zu seinem Werk* antwortet Balthasar einem Journalisten, der ihn auf seinen Streit mit Rahner anspricht, mit sehr freundlichen, ja überaus gütigen Worten. Und am Ende sagt er: «Die Fruchtbarkeit eines Werkes zeigt sich nicht unbedingt in der Zahl seiner Schüler, sondern vielmehr in dem, was es hervorbringt.»

Dieser Satz zeugt von einem äußerst klarsichtigen Blick auf sich selbst, aber auch auf das eigene Werk. Denn sein Werk, ich sage es noch einmal, stellt keinen in sich geschlossenen Bestand dar, den man nun einfach den Entomologen zur abschließenden Sektion überlassen könnte. Das Werk Hans Urs von Balthasars besteht vielmehr in dieser theologischen, spirituellen Geste, die die Quellen wieder geöffnet hat und die uns einlädt, seinem Beispiel folgend aus ihnen zu schöpfen; denn es ist Wasser, das aus der Quelle sprudelt und ein Geschenk ist, wie die Gnade.

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

UND WIE WEITER?

Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar

Die Liebenden wissen am meisten von Gott,
ihnen muss der Theologe zuhören.

Hans Urs von Balthasar

Das Ungewöhnliche an Hans Urs von Balthasar ist, dass er nicht nur als einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts in die Geschichte eingehen wird, nicht nur eine unter Theologen seltene große künstlerische Begabung hatte, sondern darüber hinaus ein begnadeter Mensch war. Sein Charisma war eine höchst ungewöhnliche Verbindung von bedingungsloser Treue zu Christus und seiner Kirche und einer in den Jahrzehnten vor dem Konzil fast anstößigen «Weltoffenheit»; sie ermöglichte ihm eine hohe Sensibilität für alles, was in der «Welt» als ein übersehener oder vergessener Splitter des *patrimonium* verstanden werden konnte. Es war gewiss kein Zufall, dass er die Stelle bei Augustinus schätzte, in der der «Vater des Abendlandes» die von Gott selbst befohlene «Plünderung der Ägypter» (*Ex* 11,2; 12,35ff.) als Aufforderung an die Christen deutete, alles bei den Heiden vorzufindende Wahre und Gute als ihr legitimes Eigentum anzusehen. Es ging ihm um «das Sichtbarmachen der Herrlichkeit Gottes, die in dieser Welt immer schon strahlt». Kaum ein anderer Theologe der vorkonziliaren Zeit hatte so viel Verständnis dafür, was «die Welt» letztlich bewegte; kaum einem anderen fiel es so leicht, rasch das vom Glauben her Wesentliche eines literarischen Kunstwerkes oder einer geistigen Entwicklung zu durchschauen; nur wenige waren so umfassend gebildet wie er (der selbst hochgebildete Henri de Lubac nannte ihn einmal den «vielleicht gebildetsten Menschen unserer Zeit»¹). Dennoch hatte er etwas Weltfremdes an sich: es interessierte ihn nicht Politik, er hatte wenig Verständnis für oberflächliche weltliche Genüsse, er konnte durchaus ironisch über die Kleinkariertheit schreiben, mit der wir uns Gottes Einladung erwehren,

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Ihm rückhaltlos zu folgen (étwa in seiner Herz-Jesu-Betrachtung *Das Herz der Welt*²). Was er nur schwer ertragen konnte und dennoch ebenso höflich wie geduldig hinnahm, war Mittelmäßigkeit, im Denken wie im Leben; dabei ist dieses Mittelmaß zwar vielleicht nicht das Schicksal, aber doch der Zustand der allermeisten von uns. Ihn beschäftigte die Durchsichtigkeit alles Geschehens, auch und gerade im Bereich der Kultur, auf Gott hin, und zwar ohne dass er dabei viel an Psychologie dachte. In dieser Hinsicht kennzeichnete ihn fast so etwas wie eine offenerherzige Naivität. Der zu früh verstorbene Schweizer Germanist Heinrich Nüsse, der in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit mir in Fribourg studierte, verglich ihn einmal mit dem in Zürcher katholischen Kreisen prominenten Jesuiten Richard Gutzwiller; wenn man diesem ein persönliches Problem vortrage, merke man, wie er halbbewusst ständig überlege, was die pastoral adäquateste Antwort sei, während Balthasar völlig ungeschützt reagiere, einfach sage, was ihm zur gestellten Frage in den Sinn komme. Zuweilen hat man Balthasar vorgeworfen, er sei elitär. Als ich ihn in den 70er Jahren für Exerzitien einer Gruppe Münchener Studenten gewonnen hatte, meinte er, nachdem der Kurs zuende war, fast stirnerunzelnd, ich sollte nach Studierenden mit mehr Format suchen. Ich empfand dies zwar als Kritik, aber nicht als eine der Studentengruppe selbst. Seine Kritik hatte nichts mit Verachtung für weniger Talentierte zu tun; es lag ihm am Herzen, für die Kirche eine geistige Elite heranzuziehen.

Diese mit einer immensen Bildung und einem für viele kaum nachvollziehbaren (unpsychologischen) Reflexionsgrad verbundene «Naivität» hatte wohl etwas mit der Art und Weise zu tun, wie Balthasar die Wirklichkeit verstand oder eigentlich: sah. Wenn er die Durchsichtigkeit der Welt und deren Geschehen auf Gott hin darstellte, so tat er es, weil er sie selbst zu einem ungewöhnlichen Grad «erlebte». Sie war ihm von seiner Kindheit an selbstverständlich. Deshalb waren für ihn Heilige weniger jene, die sich verzweifelt anstrebten, als vielmehr jene, die Gott «sich herausgegriffen» hatte. Er liebte die Therese von Lisieux, weil dies so deutlich an ihr zu sehen war. Und auch, weil an ihrem Beispiel so einfach zu zeigen war, worin die «richtige Anstrengung» bestand: sich diesem «Herausgegriffenwerden» ohne Wenn und Aber zur Verfügung zu stellen.³ Auch dies hat Balthasar, der sich wohl nie einen Augenblick lang als einen Heiligen empfand, erlebt, man denke an die Darstellung seiner Entscheidung, Jesuit zu werden: «Es war weder die Theologie, noch das Priestertum, was damals blitzartig vor meinem Geist war, es war einzig und allein dies: Du hast nicht zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird dich in Dienst nehmen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleines Steinchen in einem Mosaik, das längst bereitsteht.»⁴

Balthasars theologische Sensibilität für die Welt wurde im Laufe der Zeit immer deutlicher zu einer Sorge um den richtigen Weg der Kirche. Seine

Schleifung der Bastionen (1952), eine meisterhafte Kritik der Engstirnigkeit, in die sich die Kirche angesichts der Folgen der Französischen Revolution, des Liberalismus und der Modernismus-Verdächtigungen verschanzt hatte, wirkte in vielen Kreisen als eine Befreiung, in anderen freilich als ein gefährlicher Schritt, sich Versuchungen auszuliefern. Sicher war dieses Büchlein auch eine Reaktion auf die dürre Phantasielosigkeit der Neuscholastik, unter der Balthasar während seines Theologiestudiums gelitten hatte. Dabei kannte er Thomas – ähnlich wie Henri de Lubac – zum Teil besser als viele übereifrige Thomisten, die ihn kritisierten. Es genügt, seinen ursprünglich im Band XXIII der Deutschen Thomas-Ausgabe erschienenen Kommentar zu den *quaestiones* 171–182 der *Secunda secundae* der *Summa theologiae* nachzulesen, um zu sehen, wie vertraut ihm der Aquinate war.⁵ Da er dessen Werk im Lichte der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts las, auch und gerade im Lichte seiner eigenen Erfahrungen, musste er Thomas sorgfältiger lesen, als es in der neuscholastischen Theologie meist üblich war (was nicht ausschloss, dass er hin und wieder meinte, mit ihm nicht einverstanden sein zu können).

In *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963) und *Cordula oder der Ernstfall* (1966) wird Balthasars Anliegen deutlich, die Vielfalt der Theologie auf das Wesentliche hin zwar nicht zu reduzieren, aber doch zu zentrieren. Eine Theologie, die nicht das Herz bewegt und deshalb niemand herauszufordern vermag, schien Balthasar immer unerquicklich. Der große Theologe blieb immer zugleich Seelsorger, sein ganzes riesiges Werk hatte stets auch eine pastorale Dimension. Er wollte – mit seinen zahllosen Aufsätzen und Büchern ebenso wie als Übersetzer und Herausgeber – Menschen für die Bereitschaft gewinnen, auf Gottes überbordende Liebe wenigstens mit dem bisschen an Liebe zu antworten, zu dem wir Menschen fähig sind. Dogmatik war für ihn der Mittelpunkt theologischer Arbeit; aber eben eine Dogmatik, die mehr ist als bloßes «Wissen», und sei es noch so sehr im Glauben verankert. «Die einzige *sachliche* Haltung vor dem Mysterium» war für ihn das Gebet. «Nie darf die Erkenntnis sich von der anfänglichen Gebetshaltung entfernen, um sich der erkennenden Tätigkeit hinzugeben»⁶.

Nun ist es bald siebzehn Jahre her, dass Balthasar nicht mehr unter uns ist. So liegt es nahe, wenigstens einen Augenblick lang der Frage nachzusinnen, wie seine Theologie, aber auch das Vorbild seiner Persönlichkeit weiterwirken wird oder es doch sollte. Natürlich sind seine eigentlichen Erben die von ihm gegründete Johannesgemeinschaft und deren Verlag, und in gewisser Weise auch unsere internationale Zeitschrift, die zusammen mit anderen von Balthasar gegründet worden war und die er als die Erfüllung eines besonderen, ihm schon von Adrienne von Speyr angedeuteten göttlichen Auftrages verstand.⁷ Noch wenige Monate vor seinem Tod bat er mich, der ich damals noch nicht Mitherausgeber, sondern nur Vorsitzender des Vereins der Freunde und Förderer war, doch alles zu tun, damit die

Zeitschrift weiterleben kann. Doch davon will ich nicht weiter sprechen, es steht mir nicht zu.

Es steht mir im Grunde auch nicht zu, etwas darüber zu sagen, warum und wie Balthasar ein Vorbild für Theologen sein und bleiben sollte, denn ich bin ja selbst keiner – und habe an mir selbst zu oft erlebt, wie ungerecht verletzend man als Laie werden kann, wenn man Theologen kritisiert und auch nur mahnt. So will ich denn nur davon sprechen, wie er ein Vorbild für den katholischen Intellektuellen (zu denen auch die Theologen gehören sollten) sein könnte. Und das ist im Grunde einfach. Balthasar hat nach dem Konzil mehrmals davor gewarnt, die Öffnung der Kirche gegenüber der Welt und damit auch die Weltoffenheit des einzelnen Christen als ein bloßes *aggiornamento*, ein Aufstoßen der Fenster zur Welt hin zu missverstehen. Unter Bezugnahme auf die *Schleifung der Bastionen* ruft er sich 1965 als «Hornisten selbst zur Besinnung»: «Es war ja nicht so, dass wir alle das nicht gewusst hätten: mit Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Zeit verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan: Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen ... Das dynamischste christliche Programm der Öffnung zur Welt bleibt einseitig (und wird dabei äußerst gefährlich), wenn es nicht mit steigender Bewusstheit den Gegen-Teil ausbildet und so erst ins Gleichgewicht bringt: Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation, wer mehr formen will, muss tiefer horchen und beten; wer mehr Zwecke erreichen will, muss die Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit, das Unrentable, weil Unberechnete und Unberechenbare der ewigen Liebe in Christus und nachfolgend aller christlichen Liebe begreifen.»⁸ Dem ist wenig hinzuzufügen; wenn wir christliche Intellektuelle dies öfter beherzigt hätten, wäre in den Jahrzehnten nach dem Konzil nicht so vieles verloren gegangen und so manches schief gelaufen. Nur muss man dabei berücksichtigen, dass Balthasar nie auch im geringsten fundamentalistische oder integralistische Neigungen hatte. Für die ersten war er einfach zu gebildet, gegen die zweiten hat er, zuweilen auffallend polemisch, protestiert.⁹ Eine Verbreitung oder auch ein Schutz des Glaubens, die sich in welcher Weise auch immer, und sei es noch so unerschwellig, der Macht bedienen, waren ihm immer suspekt. Ich betone das Fehlen solcher Neigungen, weil Balthasar zusammen mit einigen anderen zu den in ihrer Weise tragischen Gestalten zählt, die vor dem Konzil von kirchlichen Autoritäten fast als Häretiker angesehen und nach dem Konzil vielfach als «vorkonziliar» verdächtigt wurden.

Damit bin ich schließlich bei der Frage, wie wohl sein theologisches und literarisches Werk weiterwirken wird. Ich kann hier selbstredend nur eine Vermutung andeuten, die nämlich, dass es Balthasar ähnlich wie dem be-

deutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts, John Henry Newman¹⁰, ergehen wird. Er wird lange Zeit zahllose Leser ansprechen und auf diese Weise als «kleines Steinchen im Mosaik, das längst bereitsteht» weiterwirken. Man wird ihn immer wieder neu entdecken und sein Werk wird eine ständig wiederkehrende Anregung sein. Aber sein Denken, seine Theologie, wird leider nur am Rande in den Unterricht der Seminare und Theologischen Fakultäten eingehen. Bei Kardinal Newman war die Ursache, dass er wenig mit der scholastischen Tradition vertraut war, die ungeachtet aller Verunglimpfung (obwohl kaum ein Seminarist mehr mit dem Werk des Aquinaten, geschweige denn des Duns Scotus oder Francisco Suárez in unmittelbare Berührung kommt) bis heute weiterwirkt. Bei Kardinal Balthasar wird die Ursache sein, dass er nicht nur ein Theologe, sondern zugleich in eminenter Weise ein Meister des Wortes, ein Künstler war. Sein Werk ist zu lebendig und konkret, um für einen Studienplan geeignet zu sein. Und das ist wohl auch gut so; der Nachhall des Werkes des Aquinaten ist ja nicht zuletzt daran zugrunde gegangen, dass in allen Priesterseminaren Theologie und die längste Zeit auch Philosophie *secundum mentem Divi Thomae* gelehrt werden musste. Balthasar hat Dimensionen der Dogmatik und der Spiritualität entworfen, fast möchte man sagen: aufgerissen, die das Denken nicht nur der Theologen, sondern der ganzen Kirche lange, vielleicht für immer, mitprägen werden. Aber das Großartige seines Werkes besteht ja darin, dass es jenseits aller Routine besteht – und kaum etwas hätte Balthasar mehr betruibt als die Aussicht, zum Bestandteil einer Routine zu werden, die im Unterricht nur selten und zum Teil zu vermeiden ist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Henri DE LUBAC, *Ein Zeuge Christi in der Kirche. Hans Urs von Balthasar*, in: IKaZ Communio 4 (1975) 390-409, hier 392.

² Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Das Herz der Welt* (Neuausgabe), Freiburg 2002.

³ Vgl. dazu Hans Urs von BALTHASAR, *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1990.

⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar in Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993, 400.

⁵ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik*. Kommentar zu Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Quaestiones II/II, 171-182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, Freiburg i.Br. 1996.

⁶ *Verbum Caro*, 1990, 223.

⁷ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Freiburg 2004, 79.

⁸ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Rechenschaft*, in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000, 44.

⁹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Integralismus*, in: *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 737-744.

¹⁰ Ida Friederike GÖRRES, *Der Geopferte. Ein anderer Blick auf John Henry Newman*, hrsg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Vallendar-Schönstatt 2004.

PETER HENRICI · CHUR

DIE TRILOGIE HANS URS VON BALTHASARS

Eine Theologie der europäischen Kultur

Hans Urs von Balthasars gewaltiges theologisches Werk erwächst aus zwei gegensätzlichen Wurzeln. Einerseits ist es im Erdreich der musischen Begabung Balthasars und seiner humanistischen und literarischen Bildung verwurzelt – des «vielleicht gebildesten Menschen unserer Zeit», wie ihn Henri de Lubac, der wahrlich nicht ungebildet war, einmal genannt hat.¹ Andererseits ist ihm durch die Schauungen und Diktate Adrienne von Speys eine Sicht vom Himmel her zugewachsen, sozusagen aus dem Innern der Dreifaltigkeit. Das Bild des umgekehrten Baumes, der aus dem Himmel zur Erde herabwächst, findet sich in der geistlichen Literatur da und dort; ungewöhnlich ist jedoch, dass aus den beiden Wurzeln so verschiedener Herkunft in Balthasars Werk ein einziger Baum gewachsen ist. Am deutlichsten tritt diese Einheit aus Verschiedenheit in seinem abschließendem Hauptwerk, der theologischen Trilogie, hervor.

1. Die Anlage der Trilogie

Balthasar hat die drei Teile seiner Trilogie als Ästhetik, Dramatik und Logik betitelt. Das sind im theologischen Schrifttum ungewohnte Bezeichnungen. Die Abfolge von Ästhetik und Logik ist zwar von Kant her bekannt; doch die Dramatik schiebt sich hier wie ein Fremdkörper zwischen Ästhetik und Logik, noch dazu mit einem im philosophischen Bereich ungewöhnlichen Namen. Spekulativ ließe sich dieser Einschub allenfalls rechtfertigen, weil das Widerspruchsprinzip, das in einer Ästhetik keinen Platz hat, sich erst im wirklichen Tun ergibt, dann aber für die Logik grundlegend wird.² Aus ähnlichen Überlegungen hat Kierkegaard das ethische Stadium zwischen das ästhetische und das religiöse Stadium des Lebens eingeschoben, weil die Ethik erstmals eine endgültige Entscheidung fordert.

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist. Er ist Vetter von Hans Urs von Balthasar.

Doch die Überlegungen Balthasars verliefen anders. Er argumentiert überhaupt nicht philosophisch, betont vielmehr, dass seine Trilogie eigentlich ein Triptychon sei³, das heißt, dass sich das Hauptgemälde in der Mitte befinde, in diesem Fall die Theodramatik. Die beiden Flügelgemälde, die Theologische Ästhetik und die Theologik sind dem Hauptgemälde, der Theodramatik, orchestrierend und begleitend zugeordnet. Die Theodramatik ist in der Tat der einzige Teil der balthasarschen Trilogie, in dem sich eine annähernd vollständige Parallele zu den klassischen theologischen Traktaten findet: eine theologische Anthropologie, eine Christologie mit Mariologie, Ekklesiologie und Angelologie, eine ausführliche Soteriologie, und eine Eschatologie und Trinitätslehre. Auch hier mag die Anordnung ungewohnt klingen; sie entspricht jedoch wenigstens teilweise dem «Aufriß einer Dogmatik», den Balthasar seinerzeit mit Karl Rahner zusammen entworfen hatte.⁴

Dort ging der inhaltlichen Dogmatik eine ausführliche Fundamentaltheologie oder «Formale Theologie» der Offenbarung voraus. In der Theodramatik ist diese durch einen Band «Prolegomena» ersetzt, in dem sich zwar kaum fundamentaltheologische Überlegungen finden, dafür aber eine detaillierte Dramatologie, welche dann den Rahmen für die nachfolgenden vier Bände abgibt. Fundamentaltheologisch wurde die Theodramatik schon in der Theologischen Ästhetik begründet und die nachfolgende Theologik liefert nochmals eine wissenschaftstheoretische Rechtfertigung nach.

Diese zunächst äußerlichen Beobachtungen zum Aufbau der balthasarschen Trilogie sind durch einen tiefer führenden Hinweis zu ergänzen. Balthasar entfaltet seine Theologie in einer kulturellen, literarischen und geistesgeschichtlichen Matrix. Damit ist mehr und anderes gemeint als eine geschichtlich geprägte Theologie auf geistesgeschichtlichem Hintergrund. Die kulturelle Matrix wird vielmehr zunächst für sich selbst erarbeitet, damit dann eine systematische Theologie in sie eingebettet werden kann. Ausführlichst geschieht diese Erarbeitung schon in der Theologischen Ästhetik. Nach einer Reihe von zwölf Monographien (Band II, «Fächer der Stile») über Autoren, von denen fast die Hälfte mehr der Literaturgeschichte als der Theologiegeschichte zuzuordnen wären, bietet der Band III/1 «Im Raum der Metaphysik» auf fast tausend Seiten einen erstaunlich detailreichen Durchgang durch die europäische Geistesgeschichte von Homer bis Karl Marx, Heidegger und Paul Häberlin. Diese Geistesgeschichte, in der auch zahlreiche wenig bekannte und fast vergessene Namen auftauchen, ist keineswegs ein theologisches «Allotria», wie Karl Barth sagen würde; sie prägt vielmehr das Gesicht der balthasarschen Trilogie entscheidend.

In ähnlicher Weise wird in den «Prolegomena» zur Theodramatik die ganze europäische Dramenliteratur sowie die philosophische Reflexion über das Drama durchforscht, weniger geschichtlich als systematisch, jedoch

mit ausdrücklichem Rückgriff auf die vorausgehende europäische Geistesgeschichte.⁵ Balthasar hat zwar in einer Widmung um Verzeihung für diesen «Seitensprung» gebeten; doch auch hier treibt er kein Allotria; denn er stellt damit die Strukturelemente und die Materialien für eine Theologie des göttlichen Handelns in der Geschichte bereit. «Ein Gerüst wird aufgeschlagen, an dem später geturnt werden kann.»⁶

In ähnlicher Weise, doch nicht mehr geistesgeschichtlich, sondern fast nur noch systematisch errichtet Balthasar im ersten Band der Theologik einen philosophischen Vorbau für den theologischen Diskurs, indem er eine phänomenologische Dialogik der «Wahrheit der Welt» entfaltet. Namen werden dabei kaum genannt, Fußnoten und ein Namensverzeichnis fehlen. Der kundige Leser muss allenfalls errahnen, wem diese Phänomenologie verpflichtet ist. Dieser auffallende Unterschied zu den übrigen Bänden der Trilogie erklärt sich daraus, dass dieser Band schon ein Jahrzehnt vor der ersten Planung der Trilogie geschrieben und veröffentlicht worden ist, und zwar als Band I, dem ein zweiter Band «Wahrheit Gottes» hätte folgen sollen. Das zeigt einerseits, dass Balthasar schon damals an eine auf vorthelogischen Gegebenheiten aufbauende Theologie gedacht hat, wenn auch noch nach dem traditionellen Schema einer philosophischen Grundlegung. Andererseits darf man füglich bezweifeln, ob der zweite, theologische Band wirklich nur «aus äußerlichen, biographischen Gründen ungeschrieben» blieb.⁷ Balthasar wird bald einmal das Ungenügen einer bloß philosophischen Grundlegung für die geplante Theologie bemerkt haben; denn in dieser musste es (wie schon im Band «Wahrheit der Welt» mehrfach angedeutet) in erster Linie um die Liebe gehen. Das sechzehn Jahre später veröffentlichte Bändchen «Glaubhaft ist nur Liebe» darf man in diesem Sinne als einen neuen Entwurf der in «Wahrheit I» angezielten Grundlegung betrachten – nicht zuletzt wegen der dort skizzierten geistesgeschichtlichen Einleitung.⁸

Das führt zu einem ersten, noch ganz formalen Fazit. Die Theologie, welche Balthasar in seiner Trilogie vorgelegt, beruht in einem bisher kaum bekannten Maß auf Vorgaben der ganzen europäischen Geistesgeschichte. Zwar nicht ihr Inhalt, wohl aber ihre Strukturen erwachsen aus einem Durchblick durch die weiten Räume dieser «Erfahrung» des europäischen Geistes, wie man mit einem Wort sagen könnte, welches sich bewusst an Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins» anlehnt, wie die «Phänomenologie des Geistes» ursprünglich betitelt war. Doch im Gegensatz zu Hegel rekonstruiert Balthasar die europäische Geistesgeschichte nicht dialektisch, sondern er nimmt sie «phänomenologisch» als gegeben auf, im Sinne der von Goethe inspirierten und im ersten Band der Theologischen Ästhetik dargelegten «Schau der Gestalt». Wegen dieser a posteriori rezeptiven und nicht a priori konstruierenden Grundhaltung ist Balthasars Theologie nicht wie jene Hegels einfachhin eine trinitarische Überformung

der europäischen Geistesgeschichte, noch erwächst sie aus ihr; sie stammt vielmehr aus ganz anderen Quellen. Dies zeigt Balthasar schon dadurch an, dass er die beiden theologischen Schlussbände der Theologischen Ästhetik (ein dritter blieb ungeschrieben) fast unverbunden⁹ an die drei vorhergehenden, grundlegenden und geistesgeschichtlichen Bände anhängt. Ein ähnliches Verfahren finden wir auch in der Theologik wieder; denn «von dem, was im I. Band als Wahrheit betrachtet wurde, zu diesem Ausspruch Jesu [«Ich bin die Wahrheit»] führt keine Kontinuität, nur ein Sprung.»¹⁰

Die Inhalte der Theologie kennt Balthasar, wie jeder andere christliche Theologe, allein aus der Offenbarung Gottes, allerdings mit einer besonderen «johanneischen» Akzentsetzung, die ihm durch die Bibelauslegungen Adrienne von Speyrs nahegebracht worden ist.

2. Die Struktur der Offenbarung

So müssen wir nun versuchen, die Offenbarung Gottes, so wie Balthasar sie versteht, kurz nachzuzeichnen. Es kann hier nicht darum gehen, das zu resümieren, was Balthasar in seiner Trilogie in sieben umfangreichen Bänden entfaltet hat. Wir können nur andeutungsweise auf einige Grundlinien seines Offenbarungsverständnisses hinweisen, um so einen Schlüssel für das Verständnis der in der Trilogie ausgebreiteten Theologie zu finden. Mindestens vier solche Grundlinien, die das Wesen der christlichen Offenbarung umreißen, müssen hier angeführt werden.

a. *Der erschaubare Gott.* Offenbarung besagt für Balthasar nicht nur und nicht einmal in erster Linie Wortoffenbarung, die im Hören des Wortes aufgenommen wird. Denn die Vernehmbarkeit der Wortoffenbarung setzt eine noch grundlegendere ganzheitliche Erfahrung des sich offenbarenden Gottes voraus und wird von ihr umfassen. Die Schönheit Gottes, das heißt die «Herrlichkeit» seiner Liebe, muss für die «Augen des Glaubens» unmittelbar erschaubar sein; so ist sie dann aber auch aus sich selbst «glaubhaft». All dies, das die gängige rasonnierende Fundamentaltheologie sozusagen überspringt, legt die Theologische Ästhetik dar. Sie will aber auch darlegen, in wie vielen Abschattungen und oft nur verdunkelt die sich offenbarende Gottesherrlichkeit in der Geschichte wahrgenommen worden ist. Das ist der Sinn des langen geistesgeschichtlichen Exkurses in der Ästhetik, der alles andere als ein bloßer Exkurs ist.

b. *Der handelnde Gott.* Nicht in seinem ewigen Wesen zeigt sich Gott und wird erschaubar, sondern weil er in der Geschichte handelt und gehandelt hat. In diesem seinem Handeln zeigt sich uns die Herrlichkeit seiner Liebe, das heilsökonomische «id quo maius cogitari nequit», wie Balthasar gerne

sagt. Das Handeln Gottes in der Welt und für den Menschen ist jedoch immer trinitarisch. Es geschieht nach dem Willen des Vaters durch den Sohn in der Kraft und unter der Führung des Heiligen Geistes. Als Werk der unendlichen liebenden Freiheit trifft es auf die entgegenstehende, sündige endliche Freiheit. Aus diesen Überlegungen wird die Theodramatik, die theologische Lehre vom Handeln Gottes und vom Widerhandeln des Menschen ins Zentrum der Theologie gerückt und eine Relecture aller klassischen theologischen Traktate unter diesem Gesichtspunkt vorgenommen.

c. Marianische Empfänglichkeit. Gott handelt zwar; doch sein Handeln und die Herrlichkeit seiner Liebe werden nicht wahrgenommen, wenn der Mensch dafür nicht empfänglich ist. Deshalb darf der Mensch nicht nur als Gott entgegenstehende Freiheit verstanden werden; er muss auch eine für Gott sich öffnende Freiheit sein. Das Urbild dafür ist, nach den Propheten, die Empfänglichkeit der Muttergottes, die eben darin Urbild der Kirche und aller Glaubenden ist. An ihr wird ersichtlich, dass diese Empfänglichkeit selbst wiederum ein zuvorkommendes Geschenk Gottes sein muss. Kraft dieser Empfänglichkeit ist die Beziehung des Menschen zu Gott nicht mehr nur dramatischer Kampf, sondern ebenso sehr Dialog. Dialogik ist deshalb im Gegensatz zur monologischen Dialektik das Grundprinzip der Theologik.

d. Liebe – Gehorsam – Sendung. Gottes offenbarendes Handeln ist Handeln aus Liebe und folglich Manifestation seiner Liebe. Diese sich offenbarende Liebe ist wiederum trinitarisch: die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im heiligen Geist. Der Vater ist liebender Ursprung von allem: der Sohn übernimmt, schon innertrinitarisch, in liebendem Gehorsam den Liebesauftrag des Vaters und bringt ihn zur Welt, indem er sich vom Vater zum Heilshandeln senden lässt. Diese Sendung geschieht im Heiligen Geist, der sie begleitet und führt. Der Sohn gibt seinen Sendungsauftrag an die Apostel weiter und an alle, die auf sie hören. Folglich muss das christliche Leben wesentlich als ein Leben in der Sendung gesehen werden. Die eine Sendung Jesu Christi entfaltet sich dabei in die «katholische» Vielfalt vieler einzelner Sendungen, und es ist eine der Aufgaben der Theologie, in dieser Vielfalt den Reichtum der einen Sendung Christi zu erschauen.

3. Die Vorbereitung der Trilogie

In der Treue zu diesem theologischen Auftrag vermittelt Balthasar die erschaubare, sich offenbarende Liebe Gottes mit der europäischen Geistesgeschichte und durch sie. Das geschieht nicht nur in der Theologischen Ästhetik, sondern in allen drei Teilen seines theologischen Triptychons.

Balthasar war durch seine früheren Arbeiten bereits bestens für diese Vermittlungsarbeit vorbereitet.

a. Schon in der dreibändigen, aus seiner germanistischen Doktorarbeit erwachsenen «Apokalypse der deutschen Seele» hatte er eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit vorgelegt, «die, zum unüberwindlichen Befremden aller rechtdenkenden Fachleute, Dichtung, Philosophie und Theologie von Lessing bis heute in einer christlichen Gesamtdeutung darzustellen unternahm.»¹¹ «Es ging dabei nicht um theoretische Diskussion, sondern um den Aufweis jenes Punktes, wo jeweils – freiwillig oder erzwungen – die Öffnung zum «Letzten», zu Christus, erfolgt.»¹² Den Scharnierpunkt dieser Geistesgeschichte fand Balthasar in Nietzsches «unablässigem verborgenen Dialog mit Kierkegaard und mit Dostojewski», welcher ihm «den Sinn für die Dialogik zwischen Weltanschauungen, zumal zwischen christlichen und nicht-christlichen» eröffnet hat.¹³

Damit war eine Grundaussage der Trilogie vorgezeichnet, die im Band «Im Raum der Metaphysik» ihren klarsten Ausdruck gefunden hat: die unter der polarisierenden Kraft des Christentums sich dramatisch zuspitzende Auseinandersetzung zwischen zwei Geistesrichtungen. In der Trilogie wird diese jedoch um Jahrhunderte früher als bei Nietzsche angesetzt. Sie beginnt schon mit der «Europäischen Entscheidung» in der christlichen Plotin-Rezeption¹⁴: Ob diese, die Antike abschliessend zusammenfassende Philosophie als Identitätsphilosophie rezipiert wird (und damit schließlich bei Hegel und Nietzsche endet), oder ob man ihrem «schwebend-adventischen Denken»¹⁵ treu bleibt und somit für das Unfassbare Gottes offen ist, wie die Kirchenväter und Jahrhunderte nach ihnen Kierkegaard.

b. Die intensive Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern, namentlich den Alexandrinern, die Balthasar seit seinem Theologiestudium in Lyon und unter der Anleitung Henri de Lubacs unternommen hatte, führte ihn einen Schritt weiter. Augustin, Origenes, Irenäus, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor waren Vorbilder für eine Umsetzung des antiken Denkens in christliche Theologie, und gleichsam eine «christliche Vorwegnahme und Überwindung des Deutschen Idealismus und mancher heideggerischer Intuitionen».¹⁶ Die «Kosmische Liturgie» des Maximus ebnete so den Weg zu dem unter dem ersten Einfluss Adrienne von Speyrs entstandenen «Herz der Welt», einem Hymnus vom (dramatischen) Eingehen Gottes in die Welt, während die schon in der «Apokalypse» begonnene Auseinandersetzung mit Heidegger sich Aug in Aug zu Thomas von Aquin fortsetzte, und ihren Niederschlag im Vorläuferband zur Trilogie, «Wahrheit der Welt» fand.

c. Parallel dazu setzte Balthasar seine eigene christliche Relecture der europäischen Kultur in Übersetzungen («Der seidene Schuh»...), Auswahlausgaben («Sammlung Klosterberg», darin namentlich drei Nietzsche-Bändchen) und Monographien (Reinhold Schneider, Bernanos, Buber) fort. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dabei dem Drama, schon 1946/47 in einer Reihe von sechs Vorträgen «Dramatik des Christlichen.»¹⁷ «Und als später ein erneuertes Studium der griechischen Tragödie hinzukam, wuchs die von Schneider geteilte Gewissheit, dass der entscheidende Dialog zwischen Antike und Christentum nicht so sehr der jahrtausendlang geführte zwischen Platon und der patristisch-scholastischen Theologie sei, als vielmehr der zwischen den Tragikern und den christlichen Heiligen um den Sinn der menschlichen Existenz: «*Das Tragische und der christliche Glaube*».»¹⁸ Gleichzeitig und in umgekehrter Stossrichtung wies Balthasar in einer Reihe von zehn Vorträgen über Karl Barth und in seiner darauf folgenden Monographie die kulturelle Einwurzelung gerade dieses Theologen nach, der so radikal wie kaum ein anderer allen Kulturprotestantismus abgelehnt hatte.

d. Damit war das Terrain bereit und die Zeit gekommen, das Verhältnis von Theologie und Kultur, Theologie und Geistesgeschichte einmal grundsätzlich zu überdenken. Balthasar tat dies zunächst in einem schmalen Bändchen, das ebenso sehr von der Auseinandersetzung mit Karl Barth wie von Adrienne von Speyr angeregt war, und das er nachfolgend überarbeitet und erweitert hat: die «Theologie der Geschichte», aus der ein größerer Band hervorging, dessen Titel sprichwörtlich geworden ist: «Das Ganze im Fragment». Hier wird die Zeit der Geschichte christologisch begründet, als Raum des Wartens des Sohnes Gottes auf seine vom Vater bestimmte «Stunde». Die Existenz Christi wird so zum Quellpunkt der Geschichte, und alle Dimensionen geschichtlicher Existenz, wie die Lebensalter des Menschen, finden sich in Christus vorgebildet.

In umgekehrter Richtung gehen zwei weitere Publikationen vor, die bei ihrem Erscheinen ebenfalls viel beachtet wurden. Das Bändchen mit dem gleichfalls sprichwörtlich gewordenen Titel: «Schleifung der Bastionen» ist ein «Hornstoss»¹⁹ für die Unverschanztheit der Kirche zur Welt hin. Balthasar geht hier von geistesgeschichtlichen Überlegungen aus²⁰, zweckt aber immer wieder auf theologische Überlegungen ab. Ähnlich, doch weniger unvermittelt theologisch argumentiert «Die Gottesfrage des heutigen Menschen», eine von Balthasar selbst ungeliebte, aber oft übersetzte und viel gelesene Sammlung von Vorträgen.²¹ Sie führen von einem wissenschaftstheoretischen und religionsphilosophischen Ansatz aus zum Christlichen hin.

Als letztes wäre eine Reihe von Aufsätzen zu nennen, die in den ersten beiden Bänden der «Skizzen zur Theologie» zu finden sind, und die, wie

der Aufsatz «Offenbarung und Schönheit»²², die Trilogie zum Teil unmittelbar vorbereiten.

4. Eine Theologie der europäischen Kultur

Wie ist nun aus ihren beiden gegenläufigen Wurzeln die eine Theologie Balthasars erwachsen? Auf eine kurze Formel gebracht hat er für unsere Zeit das zu tun versucht, was die Kirchenväter in ihrer Zeit geleistet haben. Als Christen haben sie im Licht der Offenbarung das kulturelle Erbe der Antike neu durchdacht und so eine christliche Theologie geschaffen – wobei sie das Wort «Theologie» von Platon übernehmen konnten. Dank dieser christlichen Relecture wurde das Erbe der Antike für die Christenheit bewahrt und damit die abendländische Kultur allererst geschaffen.

Was für die Kirchenväter noch relativ einfach war, ist heute wesentlich komplexer geworden. Zweitausend weitere Jahre Geistesgeschichte sind aufzuarbeiten, und diese Geistesgeschichte ist vom Christentum zumindest mitbestimmt. Es ist die Geschichte einer Auseinandersetzung des menschlichen Denkens und Erlebens mit dem christlichen Glauben, eine Geschichte, die oft dramatische, ja tragische Züge angenommen hat. Diese Dramatik hatte Balthasar schon in seiner Doktorarbeit und in der «Apokalypse» mit dem dreifachen «Schwertgang» zwischen Nietzsche und Kierkegaard emblematisch dargestellt. Daraus ergab sich quasi zwingend, dass eine von der abendländischen Kulturgeschichte geprägte Theologie als «Theodramatik» vorgelegt werden musste.

Aus dieser Dramatik ist auch die eschatologische Prägung der Theologie Balthasars zu verstehen. Erst gegenüber dem Eschaton, dem «Christus alles in allen» (Kol 3,11), kommt die «europäische Entscheidung» voll zum Tragen. In der «Apokalypse» hatte Balthasar der subjektiven Entscheidung der einzelnen Autoren nachgespürt. Da es sich jedoch um eine «europäische», d.h. um eine geistesgeschichtliche und kulturelle Entscheidung handelt, um ein Geschichtsdrama zwischen «Unendlicher und endlicher Freiheit»²³, musste Balthasar die Perspektive in der Trilogie wesentlich ausweiten. Eine Matrix dafür bot die Apokalypse, das letzte Buch der Bibel. In ihr wird der schon bald zweitausend Jahre dauernde Geisteskampf zwischen Christlichem und Unchristlichem in gewaltigen Bildern vorweggenommen. Der zentrale dritte Band der Theodramatik, «Die Handlung», setzt deshalb «Unter dem Zeichen der Apokalypse» ein²⁴, und die Theodramatik wird durch ein mächtiges «Endspiel» abgeschlossen, eine Theologie des Dreifaltigen Gottes, der handelnd und leidend die Existenz und auch die Sünde des Menschen eschatologisch «unterfasst».

Ein Instrumentar für die Betrachtung dieses Handelns Gottes, des «Theatrum Dei», in das wir als «Zuschauer-Mitgeher» in erster Person mit

hineingenommen und existentiell betroffen sind, findet Balthasar im literarischen Drama, weil «die griechische Tragödie, und nicht die griechische Philosophie, mit der die Christen vor allem dialogisiert haben, ... die große, gültige Chiffre des Menschheitsereignisses Christus [bildet], indem sie alle vorherigen Chiffren in sich einbirgt und überbietet. Diese Chiffre ist nicht philosophisch ...; sie ist vielmehr Mysterienspiel von Glaubenden für gläubige Zuschauer und Mitgeher; der Anspruch, göttliche und gottmenschliche Herrlichkeit darzustellen, kann, wie von den Christen, so auch von ihr nur Glaubenden gegenüber erhoben und befriedigt werden.»²⁵

Damit wird deutlich, weshalb der Theodramatik eine Theologische Ästhetik vorausgehen musste. Es galt, die Zuschauer-Mitgeher für die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und damit auch des Gottes-Dramas vorzubereiten und die Bühne aufzurichten, auf der sich dieses Drama abspielt. Diese umfasst nicht weniger als die ganze Menschheitsgeschichte, insbesondere die abendländische Geistesgeschichte, in welcher sich das menschengewordene Wort Gottes durch den christlichen Glauben und das Denken der Christen sozusagen ein zweites mal inkarniert hat. Dass Gott in Christus als ein historisches Faktum in die Geschichte eingegangen ist, ja dass der Gehorsam des Gottessohnes die Zeit der Geschichte allererst konstituiert, wie die «Theologie der Geschichte» aufgezeigt hat, darin liegt die tiefste Rechtfertigung für die Verwendung der menschlichen Geschichte, Kunst und Literatur als Matrix für die Theologie.

Das Eingehen Gottes in die Menschheitsgeschichte bleibt so nicht nur ein einmaliges und damit vergangenes Ereignis. Indem Christus je und je Menschen in seine eigene Sendung hineinnimmt und ihre menschliche «Rolle» zu einer göttlichen «Sendung» überhöht, bleibt er durch alle Zeiten in der Geschichte präsent. Das ist vor allem dort wahrzunehmen, wo sich die Sondergestalt der Sendung eines Menschen besonders deutlich abzeichnet. Das erklärt die Vorliebe Balthasars für Monographien, von denen er zwölf im zweiten Band der Theologischen Ästhetik gesammelt hat.

Doch weil Gott grundsätzlich das Heil aller Menschen will – ein weiterer Grundpfeiler der Theologie Balthasars – finden sich Spuren und Reste der göttlichen Sendung und Anwesenheit auch dort, wo Menschen scheinbar weit von ihr entfernt sind. «Welch vertrackte Arbeit werden die Engel zu leisten haben am Jüngsten Tag, da sie Gottes Wahrheit so weit draußen auflesen müssen und sie aus Herzen herausoperieren, wo sie nie anders als mit der Finsternis zusammengelebt hat!» bemerkt Balthasar bei einem Rückblick auf seine «Apokalypse».²⁶ Er selbst ist stets bereit, diese Spuren aufzusammeln und hochzuschätzen. Wahrheit gibt es für uns Menschen ohnehin immer nur in Fragmenten, und seit dem Auseinanderbrechen der kirchlichen und kulturellen Einheit des Abendlandes ist diese Zersplitterung immer ausgeprägter geworden.²⁷ Das Aufsammeln von Wahrheitsfragmenten mag

auch erklären, weshalb Balthasars Theologie, die über das ganze Werk hin sich selbst erstaunlich treu bleibt; dennoch wenig systematisch entwickelt wird, selbst in der Trilogie nicht. Von einem deduktiv-systematischen Verfahren, wie es Balthasars philosophischer Mentor Przywara liebte, kann überhaupt keine Rede sein, nicht einmal in der Theologik.

Dort wird jedoch deutlicher als anderswo gesagt, welches der rote Faden ist, der Balthasars ganzes Denken durchzieht, und der schon in der vorveröffentlichten «Wahrheit» angesponnen und im Schlussteil von «Im Raum der Metaphysik» weiter ausgeführt worden war: Das Sein ist dialogisch verfasst und nur dialogisch zu fassen. Um den Verlust und um die Wiedergewinnung des Dialogischen geht es in der ganzen Trilogie Balthasars. Die abendländische Geistesgeschichte wird letztlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, der schon in den «Schwertgängen» zwischen Kierkegaard und Nietzsche das Letztentscheidende war. Die Dialektik ist einsam, wie jedes andere reine Denken; erst im Dialog öffnet sich der Mensch für das Sein des Andern und damit auch für Gott. Jedes Drama ist wesentlich dialogisch, und weil sich die Theologische Ästhetik auf das Dialogische des Seins und auf den innertrinitarischen Dialog zwischen Vater und Sohn hin öffnet, deshalb bereitet sie auf die Theodramatik vor, in der sie auch ihre Erfüllung findet. Sinn der Theologik aber ist es, diese Denkbewegung zu rechtfertigen, und zwar wiederum trinitarisch.

So wird das kulturell Gegebene der abendländischen Geistesgeschichte und der literarischen Dramen durch eine «von oben» stammende theologische Perspektive zugleich interpretiert und überformt. Indem alles geschichtliche und dramatische Geschehen als Ausfluss und Ausdruck des in Liebe handelnden Gottes gesehen wird, erhält sowohl die europäische Geistesgeschichte wie auch die abendländische Dramenliteratur eine Neuinterpretation, welche ihr eigentliches tieferes Wesen allererst sichtbar macht. Geistesgeschichte und Dramenliteratur sind folglich mehr und anderes als nur ein Instrumentar für einen theologischen Diskurs. Sie sind etwas durchaus Eigenständiges, das jedoch in seiner «Instrumentalisierung» eine neue, und damit erst seine wahre Dimension erhält – ähnlich wie die klassische Antike in der Theologie der Kirchenväter ihre wahre Dimension als «*praeparatio evangelii*» erhielt.

ANMERKUNGEN

¹ HENRI DE LUBAC, Eine Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in *dieser Zeitschrift* 4 (1975), S. 392.

² Vgl. dazu PETER HENRICI, La dramatique entre l'esthétique et la logique, in: GEORGES CHANTRAINE (ed.), Pour une philosophie chrétienne. Paris: Lethélieux, 1984, S. 109-133.

³ HANS URS VON BALTHASAR, Zu seinem Werk. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2000, S. 108, vgl. ebd. S. 82.

⁴ KARL RAHNER-HANS URS VON BALTHASAR, Aufriss der Dogmatik, in: KARL RAHNER, Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln: Benziger, 1954, S. 29-47.

⁵ «Das griechische Drama, von dem in «Herrlichkeit III/1 wenigstens kurz die Rede war, bleibt im Hintergrund, desgleichen manches bedeutende Werk *Shakespeares*, *Corneilles*, *Goethes* und vieler anderer, Werke, die nicht unmittelbar genug jene theologische Wertigkeit erscheinen ließen, die anderswo evident ist...» (HANS URS VON BALTHASAR, Theodramatik. Bd. I: Prolegomena. Johannes Verlag Einsiedeln, 1973, S. 9).

⁶ ebd.

⁷ HANS URS VON BALTHASAR, Theologik. Bd. I: Wahrheit der Welt. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, S. X.

⁸ HANS URS VON BALTHASAR, Glaubhaft ist nur Liebe. Johannes Verlag Einsiedeln, 1963, S. 8-32. Nicht zufällig erschien das kleine Werk als «Vorläufer» ein Jahr vor Herrlichkeit III/1 «Im Raum der Metaphysik».

⁹ Ausser einem nur kurz angedeuteten Rückgriff auf die vorher gezeichnete Geistesgeschichte: HANS URS VON BALTHASAR, Herrlichkeit Bd. III/2 Teil 1: Alter Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966, S. 22-25.

¹⁰ HANS URS VON BALTHASAR, Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes. Johannes Verlag Einsiedeln, 1985, S. 13.

¹¹ Zu seinem Werk, op.cit., S. 12.

¹² ebd. S. 37.

¹³ ebd.

¹⁴ HANS URS VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III/1: Im Raum der Metaphysik. Johannes Verlag Einsiedeln, 1963, SS. 262ff.

¹⁵ ebd. S. 262.

¹⁶ Zu seinem Werk, op.cit., S. 25 Dies wird vor allem in der Neubearbeitung der «Kosmischen Liturgie» deutlich, die bezeichnenderweise im gleichen Jahr erschienen ist wie der erste Band der Theologischen Ästhetik: HANS URS VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.

¹⁷ HANS URS VON BALTHASAR, Unser Auftrag. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1984, S. 62, Anm. 3.

¹⁸ Zu seinem Werk, op.cit., S. 64, mit Verweis auf: Hochland 57 (1965) 497-510.

¹⁹ ebd., S. 43.

²⁰ HANS URS VON BALTHASAR, Schleifung der Bastionen. Johannes Verlag Einsiedeln, 1952, namentlich SS. 19ff, 26ff, 33ff, 48, 54ff, 69f.

²¹ HANS URS VON BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien: Herold, 1956.

²² in: HANS URS VON BALTHASAR, Verbum caro. Skizzen zur Theologie I. Johannes Verlag Einsiedeln, 1960, S. 100-134.

²³ HANS URS VON BALTHASAR, Theodramatik. Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott. Johannes Verlag Einsiedeln, 1976, S. 170 (Titel von Teil II.B.).

²⁴ HANS URS VON BALTHASAR, Theodramatik Bd. III: Die Handlung. Johannes Verlag Einsiedeln, 1980, S. 13-63.

²⁵ Herrlichkeit, Bd. III/1, op.cit., S. 94f.

²⁶ Zu seinem Werk, op.cit., S. 37.

²⁷ Schleifung der Bastionen, op.cit., SS. 35-37, 40-43, 48, 54ff.

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

TRAGIK UND ERLÖSUNG DES MENSCHEN

Hans Urs von Balthasars »Theodramatik« im Kontext

1. Das Christentum und das Tragische – eine erste Annäherung

«In der Erkenntnis und im Bekenntnis der Barmherzigkeit Gottes zerbricht», so Karl Barth, «gerade das, was man als die Tragik der menschlichen Schuld so ernst zu nehmen pflegt.»¹ Ähnliche Gedanken finden sich bei George Steiner² und Karl Jaspers.³ Das Christentum scheint das Tragische endgültig durch die Botschaft der Erlösung in Jesus Christus überwunden zu haben.

Dennoch bietet es sich im Rahmen einer «Metaphysik der Schuld»⁴ an, von der Kategorie des Tragischen aus das Christentum zu (re-)interpretieren. Der Philosoph Peter Wust hat mit Blick auf das Christentum bereits 1928 darauf aufmerksam gemacht, «dass die tiefste Welttragik eigentlich in dem furchtbaren Widerstreit zwischen den personalen Prinzipien der alles befreienden Liebe und der alles zerstörenden Bosheit liegt»⁵. Wenn man, so Wust weiter, auch nicht sagen könne, dass «im Grunde das große Drama nur auf dem Boden des Christentums möglich gewesen sei»⁶, so habe das Christentum doch «diesen dunklen Hintergrund alles Menschlichen (d.h. die Urhybris, die »Realität eines personalen Reiches der Bosheit«) aller erst als wirklichen Hintergrund gesehen»⁷.

Auch von der Philosophie Ernst Blochs legen sich Berührungspunkte zwischen dem Tragischen und dem Christlichen nahe. Bloch betont – ohne expliziten Bezug auf das Christentum – vor allem die Zukunfts- und Hoffungsdimension tragischen Geschehens und setzt sich so von einem traditionellen Verständnis ab, nach dem das Tragische innerhalb einer statischen Kosmologie zu interpretieren sei. Tragische Schuld hänge nach Bloch, «selbst in ihrem sichtbarsten humanen Defizit, noch mit dem zusammen, was an dem verhängnisvollen Handeln berechtigt ist, das heißt, was besser ist als die vorhandene Ordnung, mit der es kollidiert. Indem die

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

Tragödie solches aufzeigte, durchbrach sie zum erstenmal [...] die Kette von Schuld und Sühne durch Trotz und Hoffnung: sie nahm dem Strafgott die Überlegenheit»⁸, indem sie «noch im Untergang des Helden ihr Nein zur alten Ordnung an den Mast nagelt und ihre tiefes Ja zu einem anderen Zeitalter, einem neuen Himmel sagt»⁹. Wenn das Tragische so verstanden wird, wenn in der Tragödie die Ablehnung der «alten» Strafgötter und die hoffende Orientierung an einer anderen Zukunft sich ausdrückt, kann auch die christliche Theologie sich der Kategorie des Tragischen bedienen: Denn wäre dann nicht das Kreuz, der Tod Christi, das Urereignis des Tragischen? Und wäre dann nicht auch die Theologie darauf angewiesen, sich der Kategorie des Tragischen zu bedienen, um den lebendigen Gott und seine Beziehung zu den Menschen recht zu verstehen?

Dass Gott selbst, wie Franz Werfel formulierte, «für die Seele, die ihn schauen darf, nicht ein geistiges Bild [...], sondern ein Schauspiel»¹⁰ sei, rehabilitiert nicht nur theologisch das Schauspiel (und mithin auch das Tragische), sondern verweist auch auf das Anliegen der *Theodramatik* Hans Urs von Balthasars¹¹, der bereits vor dem Abfassen der *Theodramatik* versucht hat, «aus dem Gleichnis des (christlichen) Theaters Zugang zu den Mysterien der Offenbarung zu gewinnen. «Welttheater» als das ernste Spiel, das im Gleichnis einer «ökonomischen Trinität» von Autor, Schauspieler und Regisseur aufgeführt wird [...], menschliches, christliches Dasein als «Rolle», wie Calderon, der größte christliche Dramatiker, es verstanden hat.»¹²

2. Geschichte als Drama. Hans Urs von Balthasar und die tragische Dimension der Wirklichkeit

Hans Urs von Balthasar entwickelt in der *Theodramatik*, dem zweiten, bereits vor *Herrlichkeit. Eine theologischen Ästhetik*¹³ konzipierten¹⁴ Teil seiner theologischen Trilogie, eine Theologie, die die Begriffe des Dramatischen und Tragischen theologisch fruchtbar zu machen versucht. Er entfaltet in diesen fünf Bänden einen Begriff des Dramatischen und des Tragischen, der es erlaubt, nicht nur die im Christentum seit seinen Anfängen (u.a. bei Tertullian, Novatian, Cyprian, Augustinus)¹⁵ nachweisbare, auf Platon zurückgehende ablehnende Haltung dem Schauspiel gegenüber zu überwinden, sondern zugleich auch mit den Kategorien des Tragischen die christliche Heilsgeschichte – das aber bedeutet auch: die Weltgeschichte – zu interpretieren.

An die Stelle einer Theologie, die das Tragische durch Gottes erlösendes Handeln im Kreuz überwunden glaubt, setzt von Balthasar einen theologischen Entwurf, der «nach der Verwendbarkeit dramatischer Kategorien für das Verständnis der Offenbarung»¹⁶ fragt, Welt- und Heilsgeschichte

gleichermaßen als «Theodrama» deutet und sich der Zeugnisse tragischen Denkens von Aischylos, Sophokles und Euripides über Shakespeare, Calderon, Goethe und Schiller bis Grillparzer, Hebbel, Ibsen, Hofmannsthal, Shaw und Pirandello bedient, da das Schauspiel, so von Balthasar, «ein schematisches Modell von geschichtlich inkarnierter Offenbarung, aber nicht mehr»¹⁷ biete: «[D]ie ästhetische Welt des Bühnenvorgangs liefert ein irreales – aber als solches real inkarniertes – Modell der Sinnvorgabe, die die Offenbarung nicht mehr unreal, sondern höchst real in die Realität der Geschichte hinein inkarniert.»¹⁸ Ausgehend von der vor dem historischen Material erdrückend wirkenden Frage, ob sich «die Kirche je innerlich mit dem Theater versöhnt»¹⁹ habe, bemüht sich von Balthasar um eine solche «Versöhnung» zwischen Kirche und Theater. Er deutet vor diesem Hintergrund das Theater als «legitimes, aber wesentlich über sich hinausweisendes Instrument der Selbsterkenntnis und Seinserhellung»²⁰, da «[i]m letzten sinnvoll [...] dramatische Handlung nur auf dem Hintergrund einer Vorgabe absoluten Sinnes»²¹ werde.

Die *Theodramatik*, «in welcher die «natürliche» Dramatik der Existenz (zwischen Absolut und Relativ) sich vollendet in der «übernatürlichen» Dramatik zwischen dem Gott Jesu Christi und der Menschheit»²², versucht dabei – nach der historisch-systematischen Grundlegung in den *Prolegomena* – theologisch jene Grundmomente zeitgenössischer Theologie in einen Gesamtentwurf zu integrieren, die von Balthasar zuvor als paradigmatisch expliziert hatte: die Betonung des Ereignishaften, des Geschichtlichen, des Orthopraktischen, des Dialogischen, des Politischen, des Futurischen, des Funktionalen, der Rolle sowie der Freiheit und des Bösen. Zugleich Holt von Balthasar damit seine Forderung einer engagierten Theologie ein.²³

Der zweite Band der Theodramatik widmet sich den Personen des welt- und heilsgeschichtlichen Schauspiels: Während sich der erste Halbband aus einer anthropologischen Perspektive mit dem «Menschen in Gott» beschäftigt und die dramatische Opposition menschlich-endlicher und göttlich-absoluter Freiheit, die aller erst in Jesus Christus ihre «äußerste Möglichkeit: auch in der sich-verlierenden Endlichkeit sie selbst zu sein»²⁴, einhole, entfalte und ihr den einmaligen Schauplatz von Himmel und Erde zuweist,²⁵ fokussiert der zweite christologisch, ja christozentrisch die «Personen in Christus». Zwar seien Christi Geborenwerden, sein Leben und sein Sterben, so von Balthasar, «ein endlicher und zeithafter Vor-gang, aber in diesem ereignet sich der ganze Hervor-Gang Gottes aus sich selbst zu einem Zusammenspiel mit den Weltwesen überhaupt»²⁶. Des weiteren wird die dramatische Rolle Mariens «durch ihre Existenz zwischen allen Status der Menschennatur»²⁷ – als «in einem gewissen Sinne»²⁸ der Christi koextensiv – expliziert. Nach ekklesiologischen Überlegungen werden die zwei in den *Prolegomena* entfalteten Triaden von Autor, Schauspiel und Regisseur und

von Darbietung, Publikum und Horizont trinitätstheologisch ausgelegt. Die erste «lichtet sich zur immanent-ökonomischen Trinität, die zweite ist nichts als die Weise, wie diese Trinität das Weltspiel durchformend, es in sich einbezieht»²⁹.

Der dritte, soteriologische Teil ist der «Handlung» gewidmet und konzentriert sich im Rahmen einer «dramatischen Soteriologie»³⁰ auf die Stellvertretung Christi. Es liege, so von Balthasar, im «*pro nobis* [...] der innere Knoten des Zusammenspiels zwischen Gott und dem Menschen, die Mitte der Theodramatik»³¹. Dieser Band schließt, nach einer Dramatik der Eschatologie und der *Communio Sanctorum*, mit einem entschiedenen, gegen die «rationalistische Exegese» und die «neue Theologie» gerichteten Aufruf zur «Schlacht des Logos». Band IV der *Theodramatik* entwickelt einen faszinierenden, in vielem von Adrienne von Speyr inspirierten und trinitätstheologisch orientierten Traktat der Eschatologie: Das «wahrhaft Letzte Ding» ist die in Jesus Christus eröffnete dreieinige Lebendigkeit Gottes. [...] Das Theodrama in seinem End(spiel)aspekt kann», so von Balthasar, auf den Kern seiner theologischen Bemühungen verweisend, «nur trinitarisch sein»³².

Hans Urs von Balthasars Bemühen um eine Rehabilitation des Dramatischen und des Tragischen und damit um einen Zugang zur christlichen Sicht der Wirklichkeit, der von vielen überlieferten theologischen Zugängen abweicht (ohne ihnen zu widersprechen), zeigt sich nicht nur in den detail- und kenntnisreichen Erörterungen der *Theodramatik*. Es handelt sich hierbei um einen Grundzug des von Balthasarschen Denkens, der sich auch in von Balthasars Übersetzungen der Werke Paul Claudels, Charles Péguy's oder Calderons oder in seiner tätigen Mitarbeit etwa am Schauspielhaus Zürich zeigte und seit den frühesten Schriften von Balthasars nachweisbar ist: In Balthasars Doktorarbeit und der *Apokalypse der deutschen Seele* sind bereits Teile der *Prolegomena* und des *Endspieles* vorentworfen. Seit 1946/47 hat Balthasar ferner immer wieder Vorträge über die Dramatik des Christlichen gehalten.³³ Einen maßgeblichen Einfluss mag Reinhold Schneider auf von Balthasar ausgeübt haben. In Auseinandersetzung mit Schneiders Werk schreibt von Balthasar: «Tragisch kann das Kreuz genannt werden, weil im Leiden der letzte Widerspruch ausgefochten wird, tragisch aber nicht die Menschwerdung selbst [...]. Nicht das Sein ist tragisch; es gibt eine Grenze des Tragischen.»³⁴ Wenn auch, nach Schneider, der Christ immer wieder die Erfahrung machen werde, «dass er in dem Maße, in dem er die Wahrheit wirklich zu tun versucht, die Wahrheit also durch ihn handelt, zur tragischen Person wird», so ist dennoch «diese christliche, vielleicht gesteigerte Tragik nicht der ausweglose Widerspruch. Im Untergang am Kreuz liegt der Sieg [...].»³⁵ Dem Tragischen bleibt, bei aller Bedeutung dieser Kategorie für von Balthasars spekulativ-theologisches Geschichts-

und Wirklichkeitsverständnis, also nicht das allerletzte Wort, es steht – aus christlicher Sicht – unter eschatologischem Vorbehalt.

3. *Die radikale Ausweglosigkeit der Schuld: Karl Rahner und die tragische Dimension menschlichen Handelns*

Der Sache nach hat auch Karl Rahner für eine (Neu-)Aneignung der Dimension des Tragischen in der Theologie – vor allem in der Moraltheologie – plädiert. In seinen Überlegungen hat Rahner Kritik an einer erlösungsgewissen Skepsis gegenüber dem Tragischen geübt und eine »innerchristliche Verharmlosung der Schuld«³⁶ vermutet. »Eine echte und radikale Phänomenologie des menschlichen Schuldbewusstseins«, so Rahner, »müßte und könnte das Erlebnis der radikalen Ausweglosigkeit der Schuld deutlich machen. [...] Gott müßte dann gerade per definitionem als derjenige zu postulieren sein, der so etwas wie eine solche unaufhebbare ausweglose Schuld dennoch aufheben kann.«³⁷ Deshalb müsse die Theologie »offen [...] auf jene verlorene Finsternis der Schuld, von der der Mensch auch wissen muß«³⁸, sein und die Spannung zwischen der Grunderfahrung auswegloser, tragischer Schuld und der Hoffnung auf Gottes befreiende Gnade nicht synthetisch zu vermitteln, sondern aufrechtzuerhalten suchen.³⁹

4. *Zwischen Karfreitag und Ostersonntag: Donald MacKinnon und die tragische Dimension menschlicher Geschichte*

Der britische Theologie und Philosoph Donald MacKinnon (1913–1994), auf den die ausgeprägte von Balthasar-Rezeption im englischsprachigen Raum maßgeblich zurückgeht, hat vor allem in seinen Gifford-Lectures *The Problems of Metaphysics*⁴⁰ eigene, vor allem an von Balthasars Werk und D. Daiches Raphaels *The Paradox of Tragedy*⁴¹ anknüpfende Gedanken zur Integration des Tragischen in die christliche Dogmatik geäußert.

Gerade die in diesem Jahrhundert kulminierenden Erfahrungen von Tragik und Leid legen ihm eine das Tragische berücksichtigende Theologie nahe, die ihren Platz bewusst im unvermittelbaren Zwischen von Karfreitag und Ostersonntag sucht. MacKinnon versteht Tragödie als eine »äußerste und irreduzible Form der Darstellung der Beziehung des Transzendenten zum Vertrauten«⁴². Gegen das Theologumenon, dass es innerhalb der jüdisch-christlichen Weltsicht keinen Platz für die Tragödie gebe,⁴³ erklärt er, dass die Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts – vor allem das, was in Deutschland zwischen 1933 und 1945 geschehen sei –, es jedem ernsthaften Theologen unmöglich machten, das tragische Element im Christentum zu ignorieren.⁴⁴ Ein recht verstandenes Christentum könne, so MacKinnon, gegen alle Tendenzen, menschliche Existenz immer schon philosophisch

oder theologisch eingeholt zu haben, den Menschen einen Glauben vermitteln, durch den sie unerschütterlich an der Bedeutung des Tragischen festhalten und sich gegen jene Art der Synthese, die durch die Vorstellung einer allumfassenden Ordnung die Diskontinuität menschlicher Existenz überdecken wolle, schützen können.⁴⁵ Zentral für MacKinnons theologischen Ansatz ist zunächst einmal die Anerkennung dieser Diskontinuität menschlichen Lebens: Denn diese Gebrochenheit menschlicher Existenz, so setzt er voraus, entzieht sich allen Versuchen, sie vorschnell aufzulösen oder zu leugnen, und verlangt nach einer theologischen Interpretation, die die Dimension dessen, was nicht zur Sprache gebracht werden kann und immer wieder menschliche Sprache sprengt, achtet, ohne die christliche Botschaft von Hoffnung und Erlösung aufzugeben oder zu verbiegen. Die Stunde dieser Theologie findet sich zwischen Karfreitag und Ostersonntag, dort also, wo letztlich christliche Existenz auch gelebt wird.

Diese mit der theologischen Hochschätzung des Tragischen verbundene Skepsis gegenüber «abschließenden» philosophisch-theologischen Systemen weist ebenfalls eine große Nähe zum Denken von Balthasars auf, der das Theater als «Vorbehalt gegenüber allen fertigen Philosophien» ein «be-trächtliches Stück verborgener Fundamentaltheologie»⁴⁶ leisten sah: Die Kategorie und die Dimension des Tragische bleibt Herausforderung und Aufgabe für die christliche Theologie – sowohl von der ihr eigenen Botschaft als auch von ihren gesellschaftlich-kulturellen Bezügen her. Der Versuch, Wirklichkeit, menschliches Handeln und menschliche Geschichte ohne Bezug auf die Dimension des Tragischen verstehen zu wollen, ist genauso zum Scheitern verurteilt wie – aus christlicher Sicht – der Versuch, Wirklichkeit, Handeln und Geschichte nur mit Bezug auf die Dimension des Tragischen verstehen zu wollen. Die Wahrheit liegt – wieder einmal – in einem «Zwischen», in dem Spannungen nicht vorschnell aufgelöst, sondern gehalten und gelebt werden.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 2. Band: Die Lehre von Gott, 1. Halbband, Zollikon 1940, 420.

² Vgl. George Steiner, *Der Tod der Tragödie*, München und Wien 1962, 5–12 (vgl. hierzu Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*. Erster Band: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 67).

³ Vgl. Karl Jasper, *Von der Wahrheit*, München 1947, 925 (vgl. hierzu Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*. Erster Band: Prolegomena, 67).

⁴ Peter Wust, «Von der Entweiheung der modernen Bühne», in: ders., *Aufsätze und Briefe*, Gesammelte Werke Band VII, hrsg. von Wilhelm Vernekehl, Münster 1956, 138–158, 152.

⁵ Peter Wust, «Von der Entweiheung der modernen Bühne», 152.

- ⁶ Peter Wust, «Von der Entweiheung der modernen Bühne», 154.
- ⁷ Peter Wust, «Von der Entweiheung der modernen Bühne», 154.
- ⁸ Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, in: ders., Gesamtausgabe Band 6, Frankfurt am Main 1961, 285.
- ⁹ Vgl.: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in: ders., Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. Main 1959, 1429.
- ¹⁰ Franz Werfel, *Theologumena*, in: ders., *Zwischen Oben und Unten. Prosa. Tagebücher. Aphorismen. Literarische Nachträge*, München und Wien 1975, 148.
- ¹¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*. Erster Band: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973; ders., *Theodramatik*. Zweiter Band: *Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976; ders., *Theodramatik*. Zweiter Band: *Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978; ders., *Theodramatik*. Dritter Band: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980; ders., *Theodramatik*. Vierter Band: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (nachfolgend mit «TD» und Bandnummer abgekürzt). Zu von Balthasars *Theodramatik* vgl. u.a. Eugen Biser, «Theologischer Kategorienwechsel. Zum Eingangsband von Hans Urs von Balthasars *Theodramatik*», in: *Theologische Revue* 72 (1976), 442-450; ders., *Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars «Theodramatik»*, in: *Theologische Revue*, 77 (1982), 266-276; Gerard O'Hanlon, «Theological Dramatics», in: Bede McGregor und Thomas Norris (Hrsg.), *The Beauty of Christ. A Introduction to the theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1994, 92-111.
- ¹² Hans Urs von Balthasar, «Kleiner Lageplan zu meinen Büchern (1955)», in: Hans Urs von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Freiburg i.Br. 2000, 17-39, 27.
- ¹³ Vgl.: Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln/Trier 1961-69.
- ¹⁴ Vgl. hierzu Peter Henrici, «Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar», in: Karl Lehmann und Walter Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1998, 18-61, 50.
- ¹⁵ Vgl. TD I, 81-112.
- ¹⁶ TD I, 85.
- ¹⁷ TD I, 245.
- ¹⁸ TD I, 245.
- ¹⁹ TD I, 100.
- ²⁰ TD I, 80.
- ²¹ TD I, 68.
- ²² TD I, 118.
- ²³ TD II.1, 135.
- ²⁴ TD II.1, 221.
- ²⁵ TD II.1, 155-169.
- ²⁶ TD II.2.
- ²⁷ TD II.2, 330.
- ²⁸ TD II.2, 310.
- ²⁹ TD II.2, 489.
- ³⁰ TD III, 295-395.
- ³¹ TD II.2, 220.
- ³² TD IV.
- ³³ Vgl. Peter Henrici, «Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar», 50 (mit Verweis auf Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Freiburg i. Br. 2004, 62 [Anm. 3]). Vgl. für von Balthasars Auseinandersetzung mit der Tragödie und dem Tragischen auch Hans Urs von Balthasar, «Die Tragödie und der christliche Glaube», in: Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 347-365; ders., «Berthold Brecht: Die Frage nach dem Guten», in: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, 366-406; ders., «Reinhold Schneider und der tragische Christ», in: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, 415-436.
- ³⁴ Hans Urs von Balthasar, Reinhold Schneider. *Sein Weg und sein Werk*, Köln und Olten 1953, 104.
- ³⁵ Hans Urs von Balthasar, Reinhold Schneider. *Sein Weg und sein Werk*, 105.
- ³⁶ Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», in: *Schriften zur Theologie*, Band X, Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 145-163, 147.

³⁷ Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», 157.

³⁸ Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», 162.

³⁹ Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», 161.

⁴⁰ Vgl. Donald MacKinnon, *The Problems of Metaphysics*, Cambridge 1974. Vgl. auch Donald MacKinnon, «Atonement and Tragedy», in: ders., *Borderlands of Theology. And other Essays*, hrsg. und eingeleitet von George W. Roberts und Donovan S. Smucker, London 1968, 97–104; ders., «Theology and Tragedy», in: *Religious Studies* 2 (1967), 163–169. Zu MacKinnons Theologie und seine Interpretation des Tragischen vgl. David F. Ford, «Tragedy and Atonement», in: Kenneth Surin (Hrsg.), *Christ, Ethics and Tragedy. Essays in honour of Donald MacKinnon*, Cambridge 1989, 117–130; Brian Hebblethwaite, «MacKinnon and the Problem of Evil», in: Kenneth Surin (Hrsg.), *Christ, Ethics and Tragedy. Essays in honour of Donald MacKinnon*, 131–145.

⁴¹ Vgl.: D. Daiches Raphael, *The Paradox of Tragedy*, Allen and Unwin 1960.

⁴² Donald MacKinnon, «Kenosis and Establishment», in: ders., *The Stripping of the Altars*, London 1969, 38. In *The Problems of Metaphysics* definiert MacKinnon Tragödie ganz ähnlich als «a means of representing the relations of the familiar to the transcendent» (136).

⁴³ Vgl. Donald MacKinnon, «Theology and Tragedy», 49.

⁴⁴ Vgl. Donald MacKinnon, *The Problems of Metaphysics*, 130.

⁴⁵ Vgl. Donald MacKinnon, *The Problems of Metaphysics*, 135.

⁴⁶ TD I, 20.

STEPHAN GRÄTZEL · MAINZ

DIE UNVERZWECKBARKEIT DES MENSCHEN

Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie

BALTHASARS PHILOSOPHISCHER KAMPF
GEGEN DIE EINDIMENSIONALITÄT EINER REIN DIESSEITIGEN WELT

Wenn wir in diesem Jahr Hans Urs von Balthasars, des zweiten großen Theologen der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert neben Karl Rahner, gedenken, so sollten wir auch einen Blick auf seine Leistungen als Germanist, vor allem aber als Philosoph werfen. Ist Balthasar ein Autor, der ohnehin nicht gern im Rampenlicht stand, so liegen gerade seine Forschungen im nicht-theologischen Bereich weitgehend im Dunkeln oder sind in seiner Theologie aufgegangen. Doch Balthasar ist, wie man sagen muss, gerade auch ein genuiner Philosoph.¹ Dies hängt zusammen mit der besonderen Ausrichtung seiner Theologie auf die *Theodramatik*, auf das Drama der Menschwerdung Gottes. Balthasar hat dieses Drama auch unter ästhetischen Aspekten behandelt und dabei auf philosophische Fragen zur Kunst und Ästhetik zurückgegriffen. Schon seine Dissertation mit dem Thema: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, mit der er 1930 zum Doktor der Philosophie promoviert wurde, behandelt Literatur unter der besonderen Fragestellung nach dem «Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen und ewigen Schicksal.»² Der noch nicht 25-jährige Doktorand behandelt in dieser Schrift die absteigende Linie einer «Immanentisierung des jenseitigen Reiches»³, die im Mittelalter mit Joachim von Fiore beginnt und im Deutschen Idealismus jenen Tiefpunkt erreicht, der dann Boden wird für die menschenverachtenden Ideologien des 20. Jahrhunderts. Joachim von Fiores Vision eines «Dritten Reiches» leistet schon jenen Übergriff auf das Geheimnis des Geistes, der in Balthasars Zeit, nur wenige Jahre nach Abfassung seiner Dissertation, grausame politische Wirklichkeit werden sollte. Schon in dieser Schrift beweist Hans Urs von Balthasar bereits seine philosophische Kompetenz, verbunden mit einem umfangreichen Wissen und

STEPHAN GRÄTZEL, Professor für Philosophie, Leiter des Arbeitsbereichs Ethik und philosophische Anthropologie am Philosophischen Seminar der Universität Mainz.

einer atemberaubenden Bildung, mit der er die Zusammenhänge zwischen philosophischen Weltentwürfen und Weltanschauungen und deren kultureller und politischer Verwirklichung in weitem Bogen darstellt.

Was bedeutete nun aber die *Immanentisierung* des Jenseits und inwieweit führt sie zu einer *Apokalypse*, in erster Linie der deutschen Seele? *Apokalypse der deutschen Seele*, so lautet auch der Titel der weitgehend zwischen 1933 und 1935 geschriebenen und 1937 veröffentlichten dreibändigen, fast durchweg philosophischen Studie,⁴ die aber im nachhinein auch als eine Studie über die Apokalypse des deutschen Schicksals gelesen werden kann. Balthasar führt in dieser Abhandlung den Gedanken fort, der ihn in seiner Dissertation schon bewegt hat: das Beenden des Dialogs mit dem Jenseits, dem Geheimnis, und die Ersetzung des Dialogs durch einen wissenschaftlichen Monolog, dem dann direkt die technische Umsetzung in der Züchtung eines Menschen folgen soll. Die Immanentisierung des Jenseits als Diesseits-werden des Jenseits bedeutet ja nicht nur den Wegfall des Jenseits überhaupt, sondern vor allem den Wegfall des göttlichen Gegenübers, des Du im Gebet, in der Meditation, im Gespräch und damit letztlich auch des Du im mitmenschlichen Gegenüber, wie Balthasar darlegen kann. Denn auch dieses mitmenschliche Du wird verfügbar, wenn das göttliche Du verschwindet und der Eindimensionalität einer rein diesseitigen Welt unterstellt wird.

Die Eindimensionalität des Seins, gegen die Balthasar philosophisch gekämpft hat, zeigt sich vor allem in der *Sachlichkeit*, die als ausdrückliche Forderung wissenschaftlicher Forschung nach Objektivität und Wiederholbarkeit zwar ein positives Kriterium in der *empirischen Forschung* darstellt, jedoch in Fragen des *Menschenbildes* eine gefährliche Seite bekommt: Sie stellt nämlich nur die Frage: *Was ist der Mensch?* Doch der Mensch ist mit dem, *was* er ist, nicht spezifisch beschrieben.

Nun war es seit Beginn des 20. Jahrhunderts das generelle Anliegen kulturphilosophischer Richtungen und vor allem der Existenzphilosophie gewesen, die – begünstigt durch das starke Vordringen der Naturwissenschaften – zunehmende Versachlichung der menschlichen Existenz und der Lebenswelt zu kritisieren. Dies war bereits ein Kampf gegen die Versachlichung, in dem allerdings, wie man gerade infolge Balthasars Philosophie heute sagen muss, die Grundprinzipien der Sachlichkeit selbst übernommen wurden. Aus heutiger Sicht haben diese philosophischen Theorien den Siegeszug des Positivismus deshalb nicht aufgehalten, sondern ihn eher indirekt unterstützt. Balthasars Fragestellung nach dem Menschen kritisierte damit auch die philosophische Anthropologie und deckte deren eigene Schwäche auf.

Schauen wir heute in die wissenschaftliche Landschaft, so müssen wir verstärkt die Reduktion des Menschen auf seine biologischen Funktionen

feststellen. Das Ende der biologistischen Theorien ist auch nach dem Ende der menschenverachtenden Ideologien des 20. Jahrhunderts und ihrer politischen Umsetzung nicht zu sehen. Mehr denn je wird das Menschenbild und die Ethik von Mikrobiologen und Neurowissenschaftlern bestimmt und diktiert. Es fehlt eine Fortsetzung philosophischer Kritik im Sinne Balthasars, die das Menschenbild am Selbstbild des Menschen und seiner Unveränderlichkeit und Vollkommenheit festmachen. Die Würde des Menschen, die sich in der Einzigartigkeit des Ich und seines Du ergibt, wird heute in erster Linie durch die Wissenschaften angetastet. Das belegen auch scheinbar ganz harmlose Beispiele: So zeigt das neue Forschungsmagazin der Universität Mainz, das sich stolz mit dem neuen Titel *Natur & Geist* präsentiert, auf seiner Titelseite die Rückenansicht einer jungen Frau, deren einzige Bekleidung eine Kopfhaut bildet, von der zahllose Drähte abgehen, wie man sie zur Messung von Hirnströmen kennt.⁵ Offenbar soll dieses Bild den neuen Titel unterstreichen. Eher ungewollte, aber dennoch mit deutlicher Klarheit geben die Verantwortlichen für dieses Magazin zu erkennen, was sie unter Natur und was sie unter Geist verstehen: Natur ist ein junger Frauenkörper und Geist sind die Ströme im Gehirn.

Die Hemmschwelle ist offenbar soweit gesunken, dass niemand die Entwürdigung in dieser Darstellung bemerkt. Rufen Bilder von Tierversuchen noch einigen Widerstand hervor, so sind Bilder von Menschenversuchen dieser Art selbstverständlich geworden und dienen sogar zur Versinnbildlichung eines neuen Wissenschaftsgeistes. Die Wissenschaften haben den Menschen – fast ausschließlich mit der Rechtfertigung, im Dienste der Gesundheit zu forschen – zur messbaren Sache gemacht. So wundert sich niemand mehr, wenn eine «Philosophie des Geistes» alles andere als den Geist bedenkt und eine Wissenschaft vom Menschen alles andere als den Menschen erforscht und sich bestenfalls dem Tier im Menschen zuwendet. Die Würde des Menschen ist für die Wissenschaft antastbar, und es wirkt fortschrittlich und förderungswürdig, wenn man dies nicht nur als Naturwissenschaftler, sondern auch als Geisteswissenschaftler in seinen Forschungen beherzigt und dokumentiert.

Mit Balthasar und seiner philosophischen Analyse des Verfalls von Menschenbildern und Gottesbildern können wir diese Lektion lernen, dass die Vernichtung des Anderen einen ideologischen Ursprung hat, der auf die Eindimensionalität des Seins und seine rein immanente Ausrichtung zurückgeht. Hier hat Balthasar schon vor der Nazi Herrschaft und dem Zweiten Weltkrieg eine Ethik formuliert, die sich einige Jahrzehnte später bei dem heute bekannten und bedeutenden jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas als Reaktion gegen die Menschenverachtung findet, die Ethik, die sich gegen jede Art von Vernichtung durch Versachlichung des Menschen richtet. Wenn wir also zum 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar

auch seiner philosophischen Leistungen gedenken, dann sollten wir in Anbetracht einer zunehmenden Verwilderung der Ethik in den Wissenschaften seiner speziellen Leistung gedenken, die er im Kampf gegen die Versachlichung und Enthumanisierung des Menschen erbracht hat und die ihn – trotz ihrer unterschiedlichen Beurteilung und Deutung der abendländischen Metaphysik – auf eine Stufe mit Lévinas stellt.

BALTHASARS VERTIEFUNG DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Von Kant stammen die berühmt gewordenen Fragen einer kritischen Vernunft, d.h. eines im Skeptizismus stehenden und diesen überwindenden Menschen. Die vier Fragen lauten: «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?», «Was ist der Mensch?». Kant gliederte nach diesen Fragen seine kritische Selbstbetrachtung der Vernunft und behandelte die ersten drei Fragen in den «drei Kritiken». Die letzte Frage: «Was ist der Mensch?» wies er der Anthropologie zu. Die Beantwortung dieser Frage war aber abhängig von der Behandlung der vorherigen drei kritischen Fragen.

Die anthropologische Frage nach dem, was der Mensch sei, ist in der Nachfolge zu Kant keineswegs mehr an die kritischen Fragen der Vernunft gebunden worden. Sie schienen und scheinen bis heute entbehrlich geworden zu sein. Heute werden die Grundfragen des Menschen nach seiner Existenz, der Welt und nach Gott bestenfalls am Rande behandelt, sie werden aber keinesfalls den wissenschaftlichen Fragen nach dem Menschen voran gestellt.

Auch die Konzeption der *Person* ist nicht fundiert genug, die Richtigstellung in der anthropologischen Frageordnung wieder herzustellen. Personenwerte können schnell zu Sachwerten pervertieren, wenn der Status des Personseins von einem bestimmten biologischen oder psychologischen Reifegrad abhängig gemacht wird. Der Begriff der Person ist konzeptionell unzureichend für die Bestimmung des Menschen, weil er nur auf das Subjekt bezogen ist und nicht auf den Dialog. Erst mit und im Dialog aber beginnt der Mensch seine spezifische Selbsterkenntnis, angefangen vom inneren Dialog über den Dialog mit dem Du bis hin zum Dialog mit Gott im Gebet. Der Mensch ist zwar Person, er steht aber als Person in einem dramatischen Zusammenhang, der das Personsein wesentlich bestimmt.

Um diesen dramatischen Zusammenhang geht es Balthasar in seiner Konzeption der *Theodramatik*⁶. Einbezogen in die Theodramatik kann die Person keine Sache, auch keine im höchsten Maß veredelte Sache werden, weil sie von ihrer Rolle als «ein Spieler in einem Spiel», als ein Mensch in seiner Rolle verstanden wird. Balthasar vertieft also die Frage «Was ist der Mensch?» durch die Frage: «Wer ist der Mensch?».⁷

Mit der Frage: «Wer ist der Mensch?» wird die philosophische Behandlung über den Begriff der Person hinaus auf die *Rolle*, die der einzelne im Leben spielt, gelenkt. Hierbei geht es noch nicht einmal so sehr um ein Wiederaufleben der Vorstellung vom Welttheater (*theatrum mundi*) des Barock, obwohl dies für Balthasar eine große Bedeutung hat. Hier geht es vielmehr darum, das menschliche Leben von seiner *Handlung* her zu erschließen. Balthasars Konzeption hebt einen Begriff von Wahrheit hervor, der nichts mit Sachlichkeit und Richtigkeit, sondern vielmehr mit Zuverlässigkeit, Beständigkeit und Treue zu tun hat. Dieser in seiner ebenfalls ausschließlich philosophischen Schrift *Wahrheit der Welt* zu findende «Vor-begriff der Wahrheit»⁸ zeigt klar sein Verständnis von Wahrheit als Offenheit in einem interpersonalen Bezug. Wahrheit ist danach erst dann als solche erwiesen, wenn sie soweit vertrauenswürdig ist, dass sie einlädt, «sich dieser Verheißung des Offenbarseins anzuvertrauen, der Gewißheit, die die Wahrheit vermittelt, zu folgen und der eingeleiteten Bewegung sich hinzugeben.»⁹ In dieser Auslegung ist der sachliche Gehalt der Wahrheit durchaus nicht aufgehoben, aber klar eingeschränkt. Er hat seine personale Beziehungsfähigkeit auf die Probe zu stellen und sich in diesem Punkt zu bewähren. Eine sachliche *Richtigkeit* kann erst dann auch *wahr* werden, wenn sie eine solche Einladung ausspricht. Sie muss soweit vertrauenswürdig sein, dass der Erkennende sich dieser Wahrheit anvertrauen kann und sich ihr auch hingeben kann.

Dieser ethische Aspekt, den Balthasar hier für die Wahrheit fordert, erscheint uns zunächst unverständlich, weil wir im Blick auf Wahrheit immer nur den Sachbezug, die Sachlichkeit im Auge haben. Hans Urs von Balthasar zwingt uns dagegen, den dramatischen Aspekt *vor* dem sachlichen zu erörtern. Dabei wird die dramatische Situation der menschlichen Existenz in Betracht gezogen und der Mensch und seine Stellung in der Welt als Rolle in einer Handlung, als Drama erfasst. «Drama, so zeigt sich, ist wesentlich menschliche Handlung als Sinnentwurf der Existenz, die sich selbst zu verwirklichen sucht. Dieser Entwurf hat als seine Dimension die Zukunft; in sie hinein legt sich das Daseins (das seine Vergangenheit und Gegenwart in sich hat) selber aus. Dieses Tun ist von einem rein biologischen Prozeß wesentlich verschieden.»¹⁰ Die wissenschaftlichen Versuche, das aus Handlungen bestehende menschliche Drama des Menschen auf blinde Ereignisse biologischer und neuronaler Prozesse zurückzuführen, scheitern letztlich an der menschlichen Wirklichkeit selbst. Sobald nämlich die Frage nach dem «Wer» gestellt wird, kann sich der Mensch in den biologischen Vorgängen als Akteur nicht mehr wiederfinden: «Gäbe man mir zur Antwort: Du bist ein Fall von Mensch (und alle Wissenschaft wird mir in dieser Weise antworten), so wüßte ich, daß meine Frage entweder mißverstanden oder unbeantwortbar wäre.»¹¹ Der Mensch findet sich in solchen Antworten nicht

wieder. Zwischen einem Handlungsvorgang und einem Sachvorgang muss also ein grundsätzlicher Unterschied gemacht werden.

Zur Differenzierung zwischen biologischen Vorgängen und Handlungsvorgängen gibt Balthasar in seinem Buch über die *Wahrheit der Welt* eine Reihe von Anhaltspunkten. Ist das Kriterium für Wahrheit nicht die Richtigkeit des Gehalts, sondern die Hingabemöglichkeit an diesen Gehalt, dann gibt es keine Wahrheit einer Sache, dann kann Wahrheit nur im menschlichen Drama auftreten. Man kann dann nicht von der Wahrheit einer *Sache* reden, wohl aber von einer an Fakten gebundenen oder von ihnen ausgehenden Wahrheit. Die Fakten allein sind nicht wahrheitsfähig, sie bekommen Wahrheit erst im Rahmen des menschlichen Dramas, und zwar erst dann, wenn hier die Sachgehalte einen inchoativen, einen unabgeschlossenen Charakter bekommen. Alles Fertige und Abgeschlossene widerspricht dem Anspruch von Wahrheit, wie Balthasar immer wieder herausstellt. Ein *Sachverhalt* kann also *richtig* oder *falsch* sein, er kann aber nie *wahr* oder *unwahr* werden. Dieses Prädikat bekommt er erst durch den Umgang, also durch die Art der Mitteilung: «Im Augenblick, da die Wahrheit ganz zu sich selber kommt, [...] hört Wahrheit auf, eine allgemein zugängliche Sache zu sein, um zu einer freien, personalen Wirklichkeit zu werden.»¹²

Solche Sätze scheinen ebenfalls schwer verständlich und, weil sie esoterisch und antidemokratisch anmuten könnten, darüber hinaus in einem modernen Wissenschaftsbetrieb auch schwer vertretbar. Doch eine solche Auffassung wäre missverständlich. Was Balthasar gewahrt sehen möchte, ist die schon erwähnte Ausschließlichkeit eines interpersonalen Wahrheitsbegriffes. Wahrheit ist in der *Mitteilung*, nicht im *Mitgeteilten*: «Im Mitteilenden, der frei über seine Wahrheit verfügt, beginnt die Mitteilung mit einem freien Entschluß, das, was ihm zu eigen gehört, mit einem anderen zu teilen.»¹³ Balthasar macht ganz deutlich, worauf es ihm ankommt, nicht auf ein elitäres oder esoterisches Wahrheitsverständnis, sondern auf die Bewahrung der *Freiheit* in der *Mitteilung*.

Diese Freiheit ist erst dann bewahrt, wenn der Mensch in und nach der Mitteilung noch frei ist, wenn er sich also mit der Mitteilung noch identifizieren kann: «Soll der Geist wirklich frei sein, so muß er nicht nur vor der Mitteilung, sondern auch in ihr und nach ihr frei sein.»¹⁴ Indem sich der Mensch zur Sache macht, hat er mit einem freien Entschluss seine eigene Freiheit aufgegeben. Nach diesem Aufgeben seiner Freiheit ist sie auch nicht mehr vorfindbar, denn welcher Mensch kann sich mit seinen neuronalen Prozessen oder seinen genetischen Abläufen identifizieren. Er kann sie in seine Geschichte hinein nehmen, er kann sie aber nicht zu seiner Geschichte machen.

Für Balthasar erreichen biologische Aussagen über den Menschen nie den Status der Wahrheit, weil sie keine Freiheit mitteilen, sondern im Ge-

genteil auf den Entschluss zurückgehen, sich versächlichen zu wollen. Dieser Entschluss aber hat sehr viel mit Wahrheit zu tun. Er ist der freie Entschluss, sich zur Sache zu machen, ein Entschluss, von dem man weiß, dass er der wissenschaftliche Auftakt einer Weltanschauung ist, die dem Massenmord ohne Schuld zusieht. Waren es zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem noch die Rassentheorien, die auch Balthasar vor Augen hat, so sind es heute die Wissenschaften, die den Menschen auf seine Gehirnfunktionen reduzieren und die Menschenwürde für eine – immerhin bedeutende – Erfindung halten. So unterschiedlich diese Ansätze sein mögen, sie haben gemeinsam, dass sie inhuman sind. Sie entstammen, um mit Balthasar zu reden, dem *Entschluss, den Menschen versächlichen zu wollen*. Damit liefern sie auch die Grundlage, ihn zu verachten. Die Verachtung des Menschen, die auch hinter den Affentheorien steht, ist die logische Folge seiner bloßen Sachlichkeit. Die Würde des Menschen ist aber nie ein bloßer Sachwert, und sei er noch so wertvoll. Sie wird dem Menschen mit der Rolle überreicht, die er im Drama des Lebens spielt.

Der Versächlichung und Verachtung folgt die fabrikmäßige Vernichtung des Menschen: «Wo der Einzelne seinen Anspruch auf die einmalige Würde seiner Person großmütig aufgibt, kann er nicht verlangen, daß die Gesellschaft, zumal die technokratische, auf diese Würde achtet. Das milliardenmal vorkommende Individuum kann dann nur noch das Material dieser Gesellschaft sein, die über dessen Erhaltung, Dezimierung und auch fabrikmäßige Vernichtung verfügt. Das ist unser Zeitalter.»¹⁵ Auch der Massenmord, der mit dem Ende der Diktaturen keineswegs zu Ende gegangen ist, ist eine Folge des Entschlusses, die Würde des Menschen aufzugeben. Hier können wir also einen weiteren Beitrag Balthasars zur Philosophie sehen: mit dem Entschluss, seine Freiheit in der wissenschaftlichen Betrachtung seiner selbst aufzugeben (was keineswegs zwingend die Folge einer wissenschaftlichen Betrachtung ist, sondern Folge dieses Entschlusses) verliert der Mensch die Freiheit auch im realen Leben und riskiert damit seine politische, rechtliche und wirtschaftliche Selbstbestimmung.

BALTHASARS THEODRAMATISCHE PERSPEKTIVE

Es bleibt dann nur die Frage offen, warum der Mensch diese Tendenz zur Versächlichung hat, warum er in einem freien Entschluss seine Freiheit aufgeben will, warum er sich selbst als Produkt blinder Prozesse und seine Handlung auf kausal-mechanistische Vorgänge reduziert sehen will. Liegt hier nicht ein selbstzerstörerisches Element vor? Für Balthasar steht hinter der Versächlichung der eigenen Existenz der Wunsch nach *Selbstvergottung*. Diesen Aspekt hat er vor allem in der schon erwähnten Studie zur *Apokalypse der deutschen Seele* herausgehoben und als *Prometheus-Prinzip* be-

zeichnet.¹⁶ Hinter diesem Prinzip versteckt sich das moderne Selbstverständnis des Menschen, wie wir es im *Prometheus* oder im *Faust* Goethes exemplarisch finden. Es führt dazu, nur in einem unermüdlichen Streben Erlösung zu finden und dabei doch den Augenblick in seiner Einmaligkeit festhalten zu wollen. Prometheus wird hier aber missverstanden oder überschichtet, denn für Balthasar kannte die Antike ein solches Prinzip, wie wir es bei Goethe finden, nicht: «Ein solches Prinzip (Prometheusprinzip) ist, trotz Aischylos, der alten Welt unbekannt, so wie auch das Faustische in ihr undenkbar ist.»¹⁷ Das ewige Streben führt nur zur Attitüde des «leeren Aufwärts», wie es Balthasar in Ibsens *Baumeister Solneß* wiederfindet.¹⁸ Das Über-sich-hinaus-Streben dieses Fortschrittsdenkens ist nur Verstiegtheit, weil es sich ganz an die Sache – nicht an die Wahrheit – hingegen hat. An die Sache gibt sich dieses Streben hin, weil es sich als Schöpfer erweisen will und beweisen muss. Der Schaffensdrang ist motiviert von Selbsterlösung, von Erlösung durch sich. Doch die Hingabe an die Sache scheitert, weil die Dinge nicht mitspielen. Sie spielen dieses Spiel nicht mit, sie bleiben stumm in diesem gesuchten Dialog und werden schnell uninteressant. So bleibt nur die Enttäuschung und der scheinbar paradoxe, dem Streben entgegengesetzte Wunsch nach dem Verweilen: «Verweile doch, du bist so schön» ist der tragische Ruf des modernen Menschen, der als Schöpfer der Dinge die Anerkennung, die Genugtuung oder auch nur den Genuss von den Dingen erwartet, die er geschaffen hat. Aber sie verweigern sich ihm, weil sie als Sachen nicht antworten können, so wie der Mensch, der sich selbst zur Sache gemacht hat, vor sich, vor den Menschen und vor Gott verstummt ist.

Auch die Selbstvergottung ist damit aus dem Entschluss entstanden, das «Wer» der Rolle inhaltlich durch das «Was» der Leistung zu ersetzen. Die Philosophie Balthasars hilft, diesen Umstand einzusehen, zu sehen, dass wir eine Rolle spielen und uns in dieser Rolle für oder gegen unsere Freiheit und Würde entscheiden können. Vor der wissenschaftlichen Ausformulierung des biologischen Menschenbildes liegt also die Entscheidung gegen die Freiheit, gegen das Drama und Spiel. Diese Entscheidung ist getragen von der Absicht, sich zu versachlichen, sich damit aber auch zu verachten, um die verlorene Würde in dem maßlosen Schaffensdrang der Selbstvergottung zurück zu erobern. Diese Selbstvergottung im Schaffen muss für Balthasar misslingen, weil die Göttlichkeit des Menschen und damit seine Würde nur geschenkt werden kann und in der Ebenbildlichkeit immer schon geschenkt ist.

ANMERKUNGEN

¹ Eine eingehende wissenschaftliche Studie zum philosophischen Ansatz von Hans Urs von Balthasar findet sich bei Jörg Disse: *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasar*. Wien 1996. Die beste Hinführung zu seiner Philosophie aber findet sich bei Balthasar selbst in: *Epilog*. Einsiedeln 1987. Dieses Nachwort zu *Theodramatik* ist zugleich auch eine Einführung in sein Gesamtwerk.

² Balthasar, H.U. v.: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Zürich 1930, Neuauflage, Freiburg 1998, S. 13.

³ Ebd., S. 15.

⁴ Balthasar, H.U. v.: *Apokalypse der deutschen Seele*. Freiburg 1998.

⁵ *Natur & Geist*. Das Forschungsmagazin der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Hg. v. dem Präsidenten der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Prof. Dr. J. Michaelis. Mainz 2004.

⁶ Balthasar, H.U. v.: *Theodramatik*. Einsiedeln 1973–1983.

⁷ *Theodramatik* Bd. 1, S. 453ff.

⁸ Balthasar, H.U. v.: *Wahrheit der Welt*. *Theologik* Bd. 1. Einsiedeln 1985, S. 25ff.

⁹ *Theologik* Bd. 1, S. 30f.

¹⁰ *Theodramatik* Bd. 1, S. 387.

¹¹ *Theodramatik* Bd. 1, S. 455.

¹² *Theologik* Bd. 1, S. 97.

¹³ Ebd., S. 97.

¹⁴ Ebd., S. 98.

¹⁵ *Theodramatik* Bd. 3, S. 119.

¹⁶ *Apokalypse* Bd. 1, S. 139–157.

¹⁷ *Theodramatik* Bd. 2,1, S. 386.

¹⁸ *Theodramatik* Bd. 1, S. 193.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

«GLAUBHAFT IST NUR LIEBE»

Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart

«... und Freiheit ist geborgen in Liebe»

PAUL CLAUDEL¹

Es gibt wenige Wörter der Sprache, die so abgegriffen, ja geradezu verhunzt sind, wie das Wort «Liebe». Man denke nur an die Verkitschung durch Massenkino und Trivialliteratur, die aufdringliche Erotisierung des Alltags bis hin zum «*big business*»² der käuflichen Liebe, welche das *making love* ohne *love* zu besorgen pflegt. Gleichzeitig gehört das Wort «Liebe» aber auch zu den unverzichtbarsten Wörtern unserer Sprache. Wie wollte man es ersetzen, um die unbedingte Bejahung zu bezeichnen, die Menschen einander zusprechen und in ihrem Leben allen Hindernissen zum Trotz bewähren können? Nicht zufällig hat das Phänomen «Liebe» bis in die Gegenwart hinein nicht nur in Literatur, Kunst und Film, sondern auch in den unterschiedlichen Sparten der Wissenschaft immer wieder starkes Interesse auf sich gezogen: Linguisten und Sprachtheoretiker untersuchen die Semantik der Liebe und ihre diversen Diskursformen³; Soziologen beschreiben das «ganz normale Chaos der Liebe» oder versuchen sich an einer «Codierung von Intimität»⁴; Philosophen beleuchten das Phänomen in seinen unterschiedlichen Ausformungen (Sexus, Eros, Philia, Agape)⁵; Psychologen widmen sich den emotionalen Facetten der glücklichen oder unglücklichen Liebe und entwickeln Therapieangebote für gescheiterte oder vom Scheitern bedrohte Beziehungen.

Auch wenn es unmöglich ist, die angedeutete Vielschichtigkeit des Phänomens «Liebe» aufzuarbeiten, wird christliche Theologie sie nicht ganz ausblenden können, wenn sie ihre Botschaft klar und einigermaßen situationsgerecht in die Pluralität heutiger Lebenswelten hineinbuchstabieren will. Denn der in sich vieldeutige Begriff «Liebe» steht auch im Zentrum der

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., verheiratet und Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

christlichen Botschaft und will inhaltlich näher bestimmt sein. Bereits Jesus hat das Gesetz und die Propheten im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst (Mk 12,28–34 parr), und in der johanneischen Theologie findet sich die Wesensbestimmung Gottes als Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16).⁶ Nicht zu verwechseln mit wandelnden Vorlieben oder spontanen Gefühlsregungen, erhält der theologische Begriff «Liebe» seine Kontur durch die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem ersterwählten Volk Israel sowie dann durch die unbedingte Zuwendung zu den Verlorenen und Sündern, wie sie im Leben und Sterben Jesu manifest geworden ist. Nicht zufällig hat die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts die Wesensbestimmung Gottes als Liebe wieder ins Zentrum des Nachdenkens gerückt und darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Offenbarung nicht – instruktions-theoretisch – auf die Kundgabe göttlicher Willensdekrete beschränkt werden kann, die durch Weissagungen und Wunder ihr Echtheitssiegel erhalten und folglich als gehorsam zu glaubende Satzwahrheiten vorzulegen sind. Der Begriff christlicher Offenbarung wird vielmehr erst dann erreicht, wenn die *verba et facta* Jesu als das geschichtliche Ereignis der *Selbstmitteilung* Gottes verstanden werden.⁷ Allerdings wird man sich hier vor der markionitischen Versuchung hüten müssen, einen Gegensatz zwischen einem neutestamentlichen Gott der Liebe und einem alttestamentlichen Gott des Gesetzes zu konstruieren.⁸ Es sei nur daran erinnert, dass das jesuanische Doppelgebot der Liebe selbst alttestamentliche Wurzeln hat (vgl. Lev 19,18.34; Dtn 6,5), und die Verkündigung Jesu von der zuvorkommenden Liebe Gottes mit Anstoß erregenden Droh- und Gerichtsaussagen verbunden ist. Wenn man heute die für den Menschen entschiedene Liebe Gottes zur Geltung zu bringen versucht, tut man gut daran, zumindest ansatzweise den Kontext mitzubedenken, in dem man seine Rede verortet. Wenn nicht alles täuscht, gibt es aber seit einiger Zeit gerade im kirchlich-theologischen Umfeld zunehmende Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes. Drei Tendenzen seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und eher holzschnittartig – genannt.

1. Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes

(1) Zunächst gibt es in der pastoralen Praxis eine Tendenz, die Gottesrede zu verharmlosen. Das Evangelium von einem Gott, der Liebe ist, changiert unter der Hand zur Floskel vom lieben Gott, welche zwar die Sehnsucht nach Harmonie zu befriedigen vermag, aber dem von Spannungen und Brüchen durchzogenen Leben vieler Zeitgenossen nicht mehr viel zu sagen hat. Unbequeme Einsichten wie die, dass einem Gott, der Liebe ist, menschliche Gleichgültigkeit und Ungerechtigkeit nicht gleichgültig sein können, werden unterschlagen, und schwierig erscheinende Passagen der Schrift, die

von menschlichem Versagen und Sünde, von Gerechtigkeit und Gericht, ja vom göttlichen Zorn sprechen, als «nicht mehr vermittelbar» in den Hintergrund geschoben. Wo das Bewusstsein der Sünde verblasst, wo so getan wird, als bedürfe man der Vergebung nicht, dort verdunsten auch schnell der Dank und die Freude über die Gabe von Heil und Erlösung. Die inflationäre Rhetorik vom lieben Gott aber ist nicht nur langweilig und undramatisch, sie betrügt auch um den Ernst, der die Liebe in einer lieblosen Welt ans Kreuz gebracht hat. Eine Infantilisierung des Glaubens, die bereits Kinder als unterkomplex durchschauen, ist nicht selten die Folge.

(2) Mit der pastoralen Domestizierung Gottes hängt eine gegenläufige Tendenz eng zusammen, die man unter das Stichwort «Unbehagen am lieben Gott» fassen könnte. Hier geht es um eine Wiederentdeckung verdrängter Aspekte der liturgischen Gebetsprache⁹, um eine Revitalisierung von Klage und Anklage¹⁰ oder um die subversive Erinnerung an das biblische Motiv des göttlichen Zornes.¹¹ Die Solidarität mit den ungerecht Leidenden, den Verzweifelten und Verstummtten motiviert die Suche nach einer leidempfindlichen und vom Schweigen angereicherten Gottesrede¹²; ja es gibt Stimmen, welche die dunklen Seiten Gottes so stark forcieren,¹³ dass die Wesensbestimmung Gottes als Liebe ihre hermeneutische Leitfunktion einzubüßen droht.

(3) Eine dritte Tendenz nimmt die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Gottesverständnisses zurück, wenn sie – wie etwa die pluralistische Religionstheologie – davon ausgeht, dass das Göttliche nur durch die perspektivische Brechung der jeweiligen Religionssysteme, nicht aber *an sich* erkennbar sei. Das erkenntnistheoretische Postulat der radikalen Transzendenz des Göttlichen soll den Dialog unter den Religionen erleichtern, welche nun nach dem Kriterium bemessen werden, ob und inwiefern sie dem Menschen helfen, seine Selbstzentrierung zu überwinden oder – mit John Hick gesprochen – eine «*transformation vom self-centredness to Reality-centredness*» zu vollziehen.¹⁴ Die Verkürzung der Religionen auf ihre soteriologische Effizienz geht allerdings insofern am Wahrheitsanspruch des Christentums vorbei, als dieses behauptet, dass das Absolute nicht das Absolute geblieben, sondern in der Geschichte konkret geworden ist und sich endgültig und irreversibel als Liebe offenbart hat – und diese Offenbarung eben nicht als Produkt der religiösen Einbildungskraft dechiffriert werden kann. Auch andere Strömungen innerhalb der Gegenwartstheologie scheinen dazu zu tendieren, die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens aufzuweichen oder in die Schwebe zu bringen. So lässt sich in neueren Entwürfen, die sich um eine theologische Rezeption des Dekonstruktivismus sowie des französischen Alteritätsdenkens bemühen, eine auffällige Forcierung negativer Theologie beobachten. Die radikale Andersartigkeit

Gottes wird gleichsam zum schwarzen Loch, in dem alle theologischen Bestimmungen verschwinden, wenn jede affirmative Bestimmung von Gott ferngehalten oder – noch grundsätzlicher – der Unterschied zwischen Bejahung und Verneinung überhaupt diskursstrategisch unterlaufen wird. Die berechtigte Absicht, die Transzendenz Gottes vor begrifflicher Vereinnahmung zu schützen, wird allerdings überdehnt, wenn prinzipiell jede inhaltliche Bestimmtheit der Gottesrede (und damit auch die Wesensbestimmung ›Liebe‹) zurückgenommen wird. Dabei sei bereits hier darauf hingewiesen, dass die Reserve gegenüber einer dogmatisch bestimmten Rede von Gott selbst von einem unausgewiesenen Dogma zehrt, nämlich dem, dass die letzte Bestimmung Gottes seine Unbestimmbarkeit sei. Der Abschied von distinkten theologischen Bestimmungen wird also unter der Hand zur letzten Bestimmung, ohne dass epistemisch noch einmal ausgewiesen würde, warum dies so sein soll. Es handelt sich – wenn man so will – um ein antidogmatisches Dogma, dass die Möglichkeit von vornherein ausschließt, dass sich Gott selbst in der Person und Geschichte Jesu in bestimmter Weise geäußert haben könnte. Nur dort aber, »wo Gott seine Freiheit gelassen wird, kann Gott sich auch einlassen«¹⁵.

Angesichts dieser hier nur flüchtig skizzierten Tendenzen stellt sich die Frage, ob und wie die Rede von der Liebe Gottes heute glaubhaft gemacht werden kann. Eine aktualisierende Relecture der Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe*¹⁶ von Hans Urs von Balthasar scheint vor diesem Hintergrund lohnend. Kann sie Hilfestellungen bieten, die Rede von der Liebe Gottes vor Banalisierung zu schützen? Kann sie die biblischen Zeugnisse vom Zorn und Gericht integrieren? Und wie profiliert sie den Begriff der christlichen Offenbarung angesichts der Traditionen negativer Theologie?

2. Jenseits von kosmologischer und anthropologischer Reduktion: die Unableitbarkeit der Offenbarung

Zunächst sei festgestellt, dass es für von Balthasar eine theologische Selbstverständlichkeit ist, von Gott und seiner Liebe zu sprechen. Auch wenn er durchaus ein Sensorium dafür hat, dass sich die kulturell-gesellschaftlichen Voraussetzungen für den christlichen Glauben im 20. Jahrhundert verändert haben,¹⁷ setzt seine Programmschrift *Glaubhaft ist nur Liebe* doch gleich mit der alle weiteren Überlegungen bestimmenden These ein, dass die Offenbarung der Liebe Gottes unableitbar auf eine freie Initiative zurückgeht: »... was Gott in Christo dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt. Von dieser Tat soll nun gesagt

werden, dass sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist.» (5) Diese wenigen Sätze enthalten *in nuce* das Programm von Balthasars umfangreicher Trilogie: um die erscheinende Gestalt der göttlichen Liebe und deren angemessene Wahrnehmung durch den Menschen geht es in *Herrlichkeit*, der theologischen Ästhetik, die den vernachlässigten Aspekt des Schönen (*pulchrum*) wieder ins Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit rückt. Die theopragmatische Tat Gottes auf den Menschen zu, die nur vor dem Hintergrund der Grundspannung zwischen endlicher und unendlicher Freiheit erläutert werden kann, thematisiert die *Theodramatik*, welche die klassische Einteilung des dogmatischen Stoffes hinter sich lässt, um die Heilsgeschichte in dramatischen Kategorien zu rekonstruieren. Wie das dramatische Geschehen angemessen in menschliche Worte und Begriffe gebracht werden kann, darauf reflektiert abschließend die *Theologik*.¹⁸ Die Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe* macht nun in den ersten beiden Kapiteln zunächst deutlich, dass weder philosophische Überlegungen, die von der Welt und ihren endlichen Erscheinungen her auf einen unendlichen göttlichen Grund zurückfragen (*kosmologische Reduktion*), noch die beim menschlichen Selbstvollzug einsetzende, auf ein Absolutes ausgreifende Reflexion (*anthropologische Reduktion*) den Begriff der christlichen Offenbarung erreichen.¹⁹ Die Offenbarung Gottes als Liebe ist unableitbar, und dennoch muss sie bei aller Unableitbarkeit beim Menschen auf etwas stoßen, das sie wahrnehmbar, das sie verständlich macht. Nicht von ungefähr stehen für Balthasar daher zwei Fragekomplexe im Vordergrund. Der eine versucht den angemessenen Zugang zur Offenbarung zu bahnen und zielt so etwas an wie eine subjektive Wahrnehmungslehre (Abschnitte 3 und 4), der andere zeichnet die objektive Selbstausslegung der göttlichen Liebe in der Geschichte nach und verleiht dem Begriff Liebe theologische Konturen (Abschnitte 5 und 6).

3. Interpersonale Begegnung und ästhetische Erfahrung als analoge Zugänge

Beginnen wir mit der Frage des Zugangs: Um die Initiative Gottes in den Blick zu bekommen, lassen sich zwei Annäherungen anführen. Zunächst gibt es die dialogische Situation der Begegnung, in der ein Ich sich einem Du öffnet und fasziniert von der Einmaligkeit des Anderen sich mitteilt, ja diesem ohne Rückversicherung sich hingibt. Jede Form von Hingabe aber birgt ein Risiko, denn die Reaktion des Anderen kann nicht vorweg berechnet werden. Man muss das Wagnis schon eingehen, um zu sehen, ob es erwidert oder abgelehnt wird. Liebe, die den Anderen in ein vorgefasstes Netz von Erwartungen einspannen oder funktionalisieren wollte, würde echte Begegnung im Ansatz korrumpieren. Treffen aber im Raum der interpersonalen Begegnung zwei Freiheiten aufeinander, die sich unverstellt

äußern und sich füreinander öffnen, kann sich einstellen, womit niemand gerechnet hat: die Gabe der Liebe, die man dankbar empfangen, nicht aber machen kann.

Ein zweiter Zugang zum Phänomen der Offenbarung lässt sich von der Ästhetik her bahnen, die neben der Theorie und der Praxis eine eigene Sphäre darstellt. In privilegierten Augenblicken ästhetischer Wahrnehmung kann es geschehen, dass man von einem Kunstwerk geradezu überwältigt wird. Eine Symphonie von Mahler, ein Gemälde von Vermeer, ein Gedicht von Rilke – wir können die immanente Struktur eines Kunstwerks, die von einer inneren Notwendigkeit geprägt zu sein scheint, nicht durchschauen oder einholen, dennoch leuchtet uns das Werk spontan ein: «es ist fesselnd und befreiend zugleich, wie es sich unzweideutig als «erscheinende Freiheit» (Schiller) von innerer unbeweisbarer Notwendigkeit gibt ... Einen solchen Zusammenfall von Unerfindlichkeit durch mich mit eindringlicher Plausibilität für mich gibt es nur im Reich des interesselos Schönen.» (34)²⁰

Natürlich sind beide Zugänge von Voraussetzungen abhängig: sie finden in einem gemeinsamen Welthorizont statt, sind an Dispositionen gebunden, die mit Herkunft, Milieu und Charakter zu tun haben. Auch muss die Aufmerksamkeit für den anderen, ohne die gelingende Begegnung nicht möglich ist, zumindest im Ansatz eingeübt und gelernt werden. Es versteht sich nicht von selbst, dass man die Äußerungen anderer Freiheit gelten lässt, sie als Bereicherung zu würdigen vermag und nicht als Bedrohung des Eigenen abwehrt. Analoges gilt für die Wahrnehmung von Kunst: Ohne zumindest anfängliche Kultivierung des ästhetischen Sinns lässt sich ein komplexes Kunstwerk schwerlich als unableitbare und zugleich fesselnde «Erscheinung von Freiheit» wahrnehmen (vgl. 49).²¹ Obwohl beide Zugänge nicht ohne Vorbehalt auf die Situation der Offenbarung übertragbar sind, so geben sie doch insofern einen wertvollen Fingerzeig, als hier Verstehen des Sich-Offenbarenden «nicht ein Subsumieren unter bewältigende Wissens-kategorien» (34f.) darstellt: Weder kann ich die Zuwendung des anderen erklären, noch die ästhetische Gestalt des Schönen als Produkt meiner Einbildungskraft dechiffrieren. Beide sind unableitbare Vorgaben und können als Erscheinung von Freiheit dankbar angenommen oder aber abgewiesen werden.

Gleichwohl bieten sowohl der interpersonale als auch der ästhetische Zugang lediglich Analogien. Beide «werden im Bereich der Offenbarung überschritten, wo der kenotisch absteigende Logos Gottes sich selbst als Liebe, Agape, und darin als Herrlichkeit auslegt» (34). Schon hier sei angemerkt, dass Balthasar in seinen theologischen Diskurs immer wieder Alteritätssignale einfügt, um die Inkommensurabilität der göttlichen Liebe und ihre Unvergleichlichkeit mit jeder endlichen Gestalt von Liebe zu markieren. So heißt es: «Ist das Grundwort aber Liebe als *göttliche* Liebe, dann muss

daneben das ästhetische Grundwort «Herrlichkeit» stehen, das dieser erscheinenden Liebe Gottes die Distanz des Ganz-anders-Seins sichert und jede Verwechselbarkeit zwischen dieser und einer sich etwa selber verabsolutierenden (wenn auch personalen) Liebe durchwegs ausschließt» (36).²² Ohne die inhaltliche Bestimmung der Offenbarung bereits ausführlich vorwegzunehmen, sei die «Majestät der absoluten Liebe» (36) an der alle menschliche Logik überschreitenden Logik der Inkarnation kurz verdeutlicht. Der Johannesprolog übernimmt, so Balthasar, den Logosbegriff der griechischen Weisheit und identifiziert ihn mit Christus. Allerdings projiziert er nicht einfach die Weltvernunft auf das Leben Jesu oder umgekehrt, sondern stellt heraus, dass dieser Logos *Fleisch* geworden ist (vgl. Joh 1,14). Damit wird nicht nur die endliche Geschichte eines Menschen zum ausgezeichneten Ort der Selbstbekundung Gottes, sondern die göttliche Liebe legt sich in einer nicht mehr zu überbietenden Weise in der Gestalt eines Menschen aus. Gerade diese Selbstausslegung Gottes «im Fleisch» beansprucht nun eine alle menschlichen Autoritäten überragende Autorität: «Die ursprüngliche Autorität besitzt weder die Bibel (als *geschriebenes* «Wort Gottes») noch das Kerygma (als lebendig *verkündetes* «Wort Gottes») noch das kirchliche Amt (als *offizielle Repräsentation* des «Wortes Gottes») – alle drei sind «nur» Wort, und noch nicht im Fleisch.»²³ (36) Allein der Sohn, der die Weisungen der Tora in sein Fleisch übersetzt und sie so erfüllt hat, ist der authentische Exeget des Vaters im Heiligen Geist: die inkarnierte Gestalt der göttlichen Liebe.

4. Negative Theologie und gläubige Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt

Die gläubige Anerkennung dieser Offenbarung führt nun zu einer spezifischen Fassung *negativer Theologie*. Statt die Unbestimmbarkeit zur letzten Bestimmung Gottes zu machen und dadurch der Selbstbestimmung Gottes als Liebe nicht mehr entsprechen zu können, denkt von Balthasar umgekehrt von der Größe der geschichtlich ergangenen, göttlichen Selbstoffenbarung her und betont, dass sie jede denkerische und sprachliche Kapazität des Menschen letztlich übersteigt. Diese Differenz ist festzuhalten: Denn eines ist es, von der epochalen Erfahrung der Abwesenheit Gottes her die Bestimmtheit des Gottesglaubens mit dem Index radikaler Fraglichkeit zu versehen oder aus strategischen Gründen die Gottesrede im interreligiösen Dialog auf vage Chiffren der Transzendenz – wie «das Reale» (John Hick) – zurückzunehmen; ein anderes aber, angesichts der *Unergründlichkeit* der Selbstoffenbarung Gottes festzustellen, dass menschliches Denken nicht ausreicht, sie angemessen zu fassen.²⁴ Gegenüber einer negativen Theologie, die den Begriff der Selbstausslegung Gottes als Liebe aus welchen Gründen auch immer hinter sich lässt, notiert Balthasar denn auch unumwunden deutlich: «Außerhalb dieser Offenbarung der Liebe bleibt alle

negative Theologie so leer, dass sie immerfort in Gefahr ist, entweder in Atheismus (oder Agnostizismus), oder in Identitätsphilosophie (oder -mystik) abzugleiten. Hier jedoch, wo die Offenbarungsfigur unverständlich bleibt, außer sie wird auf Gottes Liebe hin ausgelegt, *erscheint* in der bestürzenden, endgültig uneinholbaren Unfasslichkeit dieser göttlichen Liebe das Ganz-anders- und Je-immer-größer-Sein Gottes handgreiflich» (38).²⁵ Oder: «Die Bewegung der Offenbarung Gottes ins Fleisch ist das Ende der vorwiegend negativen Theologie, in dem Sinn, wie der natürliche Mensch sie verstehen musste. Gott ist zunächst und jetzt der Bekannte. Der, der sich aufgeschlossen hat, der objektiv gesagt hat, wer er ist»²⁶ – und es hieße, diese Selbstkundgabe Gottes im Fleisch des Menschen Jesus von Nazareth eigenmächtig einzuschränken, wollte christliche Theologie Gott auf die Rolle des großen Unbekannten fixieren.

Wie aber lässt sich diese Bewegung der göttlichen Liebe für den Menschen erkennen? Es bedarf einer der Offenbarungsgestalt proportionierten Wahrnehmung im Glauben, ohne welche die «Herrlichkeit der Liebe» nicht angemessen entziffert werden kann. Die Kenosis der göttlichen Liebe reicht bis in die Gottverlassenheit des Kreuzes hinein: «Dies Äußerste (die wahre Eschatologie), von Welt und Mensch aus unerahnbar, kann nur als das ›Ganz-Andere‹ *empfangend wahrgenommen* werden.» Immer wieder betont Balthasar, dass allein die Haltung reinen Geschehenlassens der Offenbarung Gottes entspricht – eine Haltung, die er im *Fiat Marias* (vgl. Lk 1,38) vorgebildet findet. Anders als Karl Rahner, der von der Spontaneität des Geistes ausgeht und den menschlichen Selbstvollzug in Erkenntnis und Freiheit gleichsam als Grammatik versteht, in welche sich die Offenbarung einzuschreiben habe, betont Balthasar, dass die Offenbarung für den Menschen letztlich nur in reiner Rezeptivität zugänglich ist. In einem Interview von 1976 hat Balthasar diese Differenz zur Theologie Rahners selbst festgehalten: «... unsere Ausgangspositionen waren immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt ›Kant und Goethe‹. Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes ›Metamorphose der Pflanzen‹ –, diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt.»²⁷ In Balthasars theologischer Wahrnehmungslehre kommt es darauf an, die Gestalt so zu sehen, wie sie sich von sich selbst her zeigt. Dies aber gelingt, wenn der Schauende die Gestalt auf einmal (synthetisch) «erblickt» und sich – von ihr fasziniert – über sich selbst hinaus «entrücken» lässt. Die kritische Analyse von Einzelbestandteilen der Offenbarungszeugnisse kann deren Gestalt durchaus verfehlen. Daher meldet von Balthasar immer wieder Reserven gegenüber einer Schrift-

auslegung an, die den Standpunkt des Glaubens aus vermeintlich wissenschaftlichen Gründen neutralisiert.²⁸ Das schließt keine pauschale Diskreditierung der historisch-kritischen Methode ein, wohl aber eine Begrenzung ihres Anspruchs und ihrer Reichweite.²⁹ Denn die philologische Analyse der biblischen Texte, die kritische Rekonstruktion des historischen Geschehens, das sie voraussetzen, und die Interpretation ihres geschichtlichen Aussagesinns bleiben aus theologischer Sicht solange unzulänglich, als sie nicht auf den Horizont der kirchlichen Schriftauslegung bezogen werden. Balthasar selbst hat die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelexegese durchaus in sein Werk zu integrieren versucht, wie exemplarisch der Band seiner theologischen Ästhetik über den «Neuen Bund» zeigt. Allerdings hat er zugleich immer darauf aufmerksam gemacht, dass die Schriftkommentare der Kirchenväter eine Schule der Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt bieten, die von keiner wissenschaftlichen Exegese ersetzt werden kann. Bei den Theologen, die zugleich Heilige waren, könne man darüber hinaus die Einübung einer kontemplativen Haltung lernen, die sich vom Wort Gottes in Anspruch nehmen lässt, so dass die Betrachtung des Wortes sich in das Fleisch des Betrachtenden übersetzt und lebensbestimmenden Charakter erhält.

Der Mensch, der sich auf diese Betrachtung der Offenbarungsgestalt einlässt, wird sich indes des trennenden Abstands bewusst. Seine Endlichkeit, und mehr noch seine Schuld, scheinen die Wahrnehmung der göttlichen Liebe zu beeinträchtigen, ja eine Gemeinschaft von vornherein auszuschließen.³⁰ Denn zur *conditio humana* gehört die Verflochtenheit in einen Schuldzusammenhang, für den die theologische Tradition den Terminus der Ursünde (*peccatum originale*) bereit hält. Der um seine Identität besorgte Mensch ist immer auch der, der die wahre Liebe nicht hat, der dazu neigt, sich selbst den anderen vorzuziehen, der viele Masken hat, um den anderen (und sich selbst) seinen Egoismus zu verschleiern. Gewiss hat der Mensch ein Vorverständnis von dem, was Liebe ist. Ohne anthropologischen Ansatzpunkt vermöchte sich die Liebe Gottes dem Menschen gar nicht mitzuteilen, wäre auch die Offenbarung als Inkarnation unmöglich vorstellbar, um nicht zu sagen: widersprüchlich; aber – wie Balthasar anmerkt – der Mensch «gelangt von diesem Vorverständnis nicht ohne radikale Umkehr zur Anerkennung dieses Zeichens.» (40) Diese Umkehr tangiert die ganze Person und schließt auch das Denken mit ein. Man muss bereit sein, sich die Wahrheit (über Gott und sich selbst) sagen zu lassen, muss die Tendenz zur Besserwisserei hinter sich lassen. Denn im Angesicht des Gekreuzigten bricht der Abgrund der Schuld, die Verfallenheit an die Sünde radikal auf. Anders als religiöse Lehren, die dem Menschen einen Weg der Befreiung aus Endlichkeit und Schuld versprechen, indem sie den Abstand vom Konkreten durch meditative Techniken einüben und desinkarnierend auf ein

alle Grenzen überschreitendes Absolutes abzielen, ist das Christentum eine Offenbarungsreligion, in deren Zentrum das theopragmatische Engagement einer sehr konkreten, weil personalen Liebe steht. «Der Inhalt dieses Handelns kann wesensgemäß aus keiner Seite der geschaffenen Natur apriori abgeleitet oder vermutet werden, weil es vom Anderen *als* Anderen in abgründiger Freiheit auf seinen Andern zu erfolgt, und keinerlei Gleichsinnigkeit oder gar Identität eine vorgängige Brücke des Verständnisses schafft. Allein in der Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen auf der Bühne der Menschennatur, kraft der Identität des göttlichen «Dichters», des gottmenschlichen «Schauspielers» und des in beiden identisch wesenden und für die vom Handelnden in das Drama Hineingezogenen die Handlung auslegenden göttlichen Geistes, liegt der Schlüssel für die Verstehbarkeit des Getanen.» (46) Doch damit ist der Überstieg zur inhaltlichen Seite der Offenbarung bereits vollzogen.

5. Die geschichtliche Gestalt der göttlichen Liebe oder: die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes

Der unbedingte Ernst der Liebe Gottes wird für von Balthasar letztlich glaubhaft am Kreuz. Das soll nicht heißen, dass er das Leben und Wirken Jesu, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Gleichnisse und Zeichenhandlungen einfach überginge. Aber er geht davon aus, dass die ganze Lehre Jesu «in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich [wird] aus dem Gefälle auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion.» Man kann sich das leicht veranschaulichen am Gebot der Feindesliebe, das eine ungedeckte moralische Forderung geblieben wäre, wenn Jesus nicht selbst in seinem Sterben für seine Peiniger gebetet und so das «Unmögliche» in seinem Fleisch verwirklicht hätte. Auch der Anspruch, Sünden vergeben zu können – vom Alten Testament her eine Prärogative Gottes – wird erst vom Kreuz her verständlich, wenn man mit der neutestamentlichen Überlieferung davon ausgehen darf, dass Jesus für die Sünden der Vielen gestorben ist. Um die Passion, auf die hin das ganze Leben und Wirken Jesu gravitiert, angemessen zu verstehen, reicht es daher nicht aus zu sagen, dass Jesus zufällig Opfer eines politisch-religiösen Konflikts geworden sei³¹ oder dass er seine Botschaft vom nahegekommenen Reich bis zuletzt in Treue durchgehalten hat, so sehr dies auch zutrifft; es reicht ebenfalls nicht aus zu sagen, dass er in seinem Sterben mit uns solidarisch wurde und diese Solidarität durch den Tod endgültig und irreversibel geworden ist, so sehr dies auch zutrifft (Karl Rahner)³²; es reicht weiter nicht aus zu sagen, dass er die Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen und dadurch den latenten Sündenbockmechanismus aufgedeckt

hat (René Girard³³), so sehr dies auch zutrifft. Um die Dramatik des Todes Jesu Christi in den Blick zu bekommen, muss man nach Ansicht von Balthasars weitergehen und die Aussagen des Neuen Testamentes beachten, die von einem Sterben «für die Freunde» (Joh 15,13), «für die vielen» (Mt 10,28; Mk 10,45), ja «für alle» (Joh 12,32; 17,21) sprechen. Die Proexistenz seines Lebens kulminiert in seinem Tod, den er in den Worten und Gesten des letzten Abendmahls vorweg deutet und freiwillig für die Vielen auf sich nimmt. In dieser Selbsthingabe Christi *pro nobis* sieht von Balthasar die Achse der neutestamentlichen Soteriologien, und er ist in dieser Sicht von Martin Hengel, Heinz Schürmann, Karl Lehmann und anderen bestätigt worden.³⁴ Daher hat er sich immer wieder entschieden dagegen verwahrt, gerade die soteriologische Deutung des Todes Jesu als nachösterliches Interpretament der Gemeinde zu neutralisieren: «Eine Trennung zwischen einer Lehre Jesu vor der Passion und ohne Bezug auf sie, und einer nach der Passion ihm in den Mund gelegten Lehre ist nicht ernsthaft durchzuführen.» (55) Wäre Jesus am Kreuz gescheitert oder hätte er seinen Tod bloß passiv erlitten, dann hätte der Glaube an die rettende und erlösende Kraft seines Sterbens keinen Anhalt im Selbstverständnis Jesu und die nachösterliche Verkündigung wäre letztlich ein ideologisches Konstrukt.

Um die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu zu deuten, zieht Balthasar den Begriff «Stellvertretung» heran.³⁵ Anders als funktionale Stellvertretung im sozialen Bereich, in der eine Person für eine andere einspringen kann, ohne dass die vertretene Person in ihrem Personsein innerlich tangiert wäre, bezeichnet der qualifizierte Begriff der Stellvertretung den heilsrelevanten Vorgang, dass der Gekreuzigte so an die Stelle des Sünders zu treten vermag, dass dieser dadurch nicht entmündigt oder aufgehoben, sondern allererst zu sich selbst befreit wird. Dem naheliegenden Einwand³⁶, dass ein solches Verständnis von Heil und Erlösung die sittliche Unvertretbarkeit der Person unterlaufe, kann hier *en passant* nur durch den Hinweis geantwortet werden, dass die stellvertretende Übernahme der Sünde durch Christus keinen Heilsautomatismus in Gang setzt, der die Freiheit der Betroffenen überspränge.³⁷ Vielmehr bedarf die Heilstat Christi der ausdrücklichen Anerkennung durch den Sünder. Wie es indes möglich ist, dass *einer* für die Sünden *aller* sterben kann, ist eine Frage, die auf die Einzigkeit der Person und Sendung Jesu Christi hinzielt, der nichts aus sich selbst, aber alles in Gehorsam gegenüber dem Vater getan hat und damit zum «Knecht Gottes» (Jes 53) geworden ist. Nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch unter Menschen oder Mensch für Menschen, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm der christliche Glaube von Anfang an zuerkannt hat (vgl. Röm 4,25; 1 Kor 15, 3–5 mit Rekurs auf vorpaulinisch geprägtes Traditionsgut). Das aber heißt,

die Offenbarungsgestalt des Kreuzes kann sachgerecht nicht ohne trinitarischen Hintergrund verstanden werden – *mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis*³⁸: «... in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst «Liebe ist» (1 Joh 4,8) und deshalb dreieinig. Die Dreieinigkeit Gottes ist, wenn auch ein dem Verstand unzugängliches Licht, die einzige Hypothese, deren Ansetzung das Phänomen Christi (wie es in der Bibel, in der Kirche, in der Geschichte sich immerfort gegenwärtig) phänomenologisch sachgerecht, ohne Vergewaltigung der Tatsachen zu klären gestattet. Wäre das Absolute nicht Liebe (wie nur das Trinitätsdogma sagt), dann bliebe es eben Logos (*νόησις νοήσέως*, absolutes Wissen), der entweder (adventisch) *vor* der Liebe bleibt, oder sie modern titanisch schon wieder überrannt und in sich verarbeitet hat.» (57–58)³⁹

6. Der Zorn über die Sünde als Bestimmung der göttlichen Liebe

Aber Balthasar stellt sich in einem zweiten Durchgang (59–65) selbst den Einwand, ob das Motiv der Liebe nicht harten Anfragen ausgesetzt ist durch die deutlichen Gerichtsaussagen. Es gibt bereits im Alten Testament drastische Drohworte, welche für die Verletzung des Bundes den Zorn und Eifer Gottes ankündigen.⁴⁰ Auch das Neue Testament würde fahrlässig halbiert, wenn man unterschläge, dass mit der definitiven Offenbarung Gottes als Liebe die abgründige Möglichkeit menschlicher Verweigerung akut wird. «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzustiegen.» (60) Indem der Gekreuzigte sich mit der Sünde aller identifiziert, durchleidet er nicht nur die äußerste Gottesferne, sondern nimmt auch den göttlichen Zorn auf sich, welcher der widergöttlichen Sünde gilt (vgl. Gal 3,13).⁴¹ Nicht der sündelosen Person Jesu gilt der Zorn – ein solcher Gedanke wäre absurd und würde die vulgarisierende Anselm-Deutung bestätigen, derzufolge ein beleidigter Gott durch das Opfer des Sohnes in seinem Zorn besänftigt werden musste. Aber im freiwilligen Erdulden des Gerichtes über die Sünde, welche die Sünde der anderen ist, erfüllt Jesus den Auftrag des Vaters und wird zum Erlöser der Menschen. Im Angesicht des Gekreuzigten aber kann niemand gleichgültig bleiben, wenn ihm der Abgrund der Sünde aufgeht: «Wohl erkennen wir an der Gottverlassenheit des Gekreuzigten, wovon wir erlöst und bewahrt worden sind, vom endgültigen Gottesverlust, der uns durch keine eigene Anstrengung außerhalb der Gnade je erspart worden wäre; aber wir kommen durch die Einsicht vor dem Kreuz niemals über das Kreuz hinaus; indem wir unsere Sünde hier objektiviert vor uns sehen, können wir weniger als je den für uns Sterbenden seinem Schicksal überlassen.» (62) Die Gestalt des

Gekreuzigten zeigt, dass die Hölle keine bloß pädagogische Maßnahme oder Spekulation, sondern allerrealste Wirklichkeit ist, weil niemand eine furchtbarere Gottesferne durchlitten hat als der Sohn, der mit dem Vater hypostatisch geeint ist (vgl. 62). Der Erlöser, der die Sünde der Menschen getragen und im *descensus ad inferos* den Ort der äußersten Gottverlassenheit aufgesucht hat, ist zugleich der Retter und Richter, der über das Geschick der Sünder zu befinden hat.⁴²

Die Selbsthingabe Jesu Christi für alle, die «Herrlichkeitsgestalt seiner zerbrochenen Liebe», ist zugleich der Grund für die universale Hoffnung, die Hans Urs von Balthasar gegenüber eschatologischen Extrempositionen immer wieder eindrucksvoll verteidigt hat. Anders als Augustinus, der in seinem Spätwerk *De civitate Dei* die Gewissheit vorträgt, dass viele verloren gehen (*massa damnata*), anders aber auch als die origenistische Theorie der Allversöhnung, welche den ethischen Ernst der menschlichen Freiheitssituation aufhebt, wenn sie für alle die Vollendung meint beanspruchen zu können, geht es Balthasar um die christologisch begründete Hoffnung, dass Gott gerade durch seinen äußersten Selbsteinsatz im Sterben Jesu Christi alle zu retten vermag.⁴³ Wissen kann man das nicht, aber hoffen, wobei die Hoffnung hier als «eine Modalität der Liebe» (63) gefasst wird. Die Hölle als Ort der existentiellen Gottesferne wird als reale Möglichkeit vor Augen gehalten, schon allein deshalb, weil niemand den Standpunkt Gottes einnehmen und den Ausgang des Gerichts vorwegnehmen kann. Dieser eschatologische Vorbehalt ist wichtig: wer nämlich die Verdammten schon hier und heute identifizieren zu können glaubt, bedient sich leicht verdammenswerter Methoden, um diese zu maßregeln und disziplinieren. Im Blick auf andere von der Hölle zu reden, verbietet sich daher: «Von der Hölle kann deshalb auch nur je-meinig geredet werden, schon deshalb, weil ich die mögliche Verdammnis eines anderen nie als wahrscheinlicher denn die meinige einschätzen könnte.» (64) Und gegen eine heilsindividualistische Verkürzung betont von Balthasar die Solidarität mit den anderen, die einem abverlangt ist, wenn man sich von der Dynamik der Liebe Gottes bestimmen lässt, die niemanden ausschließen will (vgl. 1 Tim 2,1–6; Joh 12,32; Röm 11,32). Nicht zufällig betet die Kirche für alle Menschen (vgl. 65) und ist nicht befugt, von der Barmherzigkeit Gottes geringer zu denken als von der Gerechtigkeit.⁴⁴

Nun wäre, wollte man dem Duktus der Programmschrift weiter folgen, davon zu reden, wie die Botschaft von der inkarnierten Liebe Gottes sich in das Leben der Menschen übersetzen kann. Von Maria und ihrem geschehenlassenden Ja als einem Archetyp des Glaubens an die Liebe¹ wäre ebenso zu sprechen wie von der Kirche, die Balthasar nicht nur als «Braut des Wortes» (*Sponsa verbi*), sondern auch als «keusche Dirne» (*Casta meretrix*) thematisiert hat⁴⁶ – ganz zu schweigen von den Heiligen, in denen er den authentischen

Kommentar zur Liebe Gottes und damit die eigentliche Apologie des christlichen Glaubens gesehen hat (vgl. 81f).⁴⁷ Eine rein akademische Theologie, die ihren kirchlichen Ursprung abzustreifen droht und für Fragen christlicher Spiritualität allenfalls ein Achselzucken übrig hat, war Balthasar immer suspekt.⁴⁸ Anstatt die nachzeichnende Lektüre von *Glaubhaft ist nur Liebe* hier fortzuführen, seien die eingangs skizzierten Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes noch einmal eigens beleuchtet.

7. Bleibende Anstöße: Die theologische Bestimmung ‹Gott ist Liebe› zwischen Banalisierung und Bestreitung

Selbstverständlich wird man die geschichtliche Differenz im Auge behalten müssen, welche die theologische Situation um 1960 von der heutigen abhebt. Damals ging es um die nachholende Modernisierung der Theologie, um den Anschluss an Fragestellungen, welche innerkirchlich jahrzehntelang durch einen teils restriktiven Antimodernismus blockiert wurden. Mit seiner Programmschrift *Schleifung der Bastionen* hatte Hans Urs von Balthasar der dialogischen Öffnung der Kirche bereits maßgeblich vorgearbeitet, die dann durch das Zweite Vatikanische Konzil offiziell vollzogen wurde. Allerdings sah er sich nach dem Konzil schon bald veranlasst, auch kritische Vorbehalte gegenüber einer seiner Ansicht nach zu weit gehenden Selbstmodernisierung von Theologie und Kirche anzumelden.⁴⁹ In der Situation der Spätmoderne ist es – um nur dies hier anzudeuten – für die Theologie zentral, im diffusen Stimmengewirr die eigene Identität nicht zu verlieren. Man wird deshalb von Balthasars *Glaubhaft ist nur Liebe* nicht einfach als Lösung heutiger theologischer Probleme herbeizitieren, das hieße, das Werk anachronistisch zu überfordern. Dennoch darf man im Blick auf die angeführten Herausforderungen wohl folgende Anregungen festhalten:

(1) Hans Urs von Balthasars Theologie ist ein weit ausholender Diskurs über die Liebe. Die mitunter geradezu literarische und für zeitgenössische Ohren bisweilen wohl auch leicht antiquierte Diktion – Peter Eicher sprach von «seraphischer Eloquenz»⁵⁰ – vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der Begriff ‹Liebe› hier theologisch *bestimmt* wird. Er erhält seine unterscheidende Kontur durch die biblisch bezeugte Offenbarung, die vom Selbsteinsatz Gottes zunächst in der Bundesgeschichte mit seinem erstewählten Volk Israel, dann in der Person und Geschichte Jesu Christi handelt, dessen Proexistenz sich in den theodramatischen Akten des Kreuzes und des *Descensus ad inferos* verdichtet. Gerade die kreuzestheologische Fundierung des Begriffs der Liebe macht Balthasars Werk spröde gegen eine Banalisierung, welche die Dramatik der Offenbarung in der inflationären Rhetorik vom lieben Gott zum Verschwinden bringt. «Wie eine Liebe,

die die unendliche Distanz der Ehrfurcht vor der Majestät der Gottesliebe am Kreuz nicht kennen würde, vor sich selber misstrauisch zu sein jeden Grund hätte, so auch eine Liebe, die in sich keine Furcht mehr vor dem Gericht könnte.» (64)

(2) Gleichzeitig scheut Balthasar sich nicht, sperrig erscheinende Aussagen von Zorn und Gericht aufzunehmen und sie als Ausweis der göttlichen Liebe zu bestimmen. Balthasar macht mit der biblisch gut bezeugten Tatsache ernst, dass Sünde und Ungerechtigkeit Gott nicht gleichgültig lassen. Eine Liebe, die angesichts zynischen Unrechts indifferent bliebe, wäre keine, und ein «Gott, der nur liebte und das Böse nicht hasste, würde sich selbst widersprechen.»⁵¹ Die menschliche Sünde provoziert göttlichen Zorn, der Sünder als Person aber bleibt der Adressat einer vergebenden Liebe, die das Äußerste auf sich nimmt, um den Verlorenen aus seiner sündigen Selbstverstrickung zu befreien. Ob im Gericht die gewinnende Macht der Liebe alle zu retten vermag, kann vorweg nicht gewusst, darf und soll aber im Glauben erhofft werden.

(3) Wenn Balthasar schließlich immer wieder die Grenzen der menschlichen Sprache thematisiert, wenn er durch Begriffe wie «Herrlichkeit», «Majestät», «Heiligkeit» das Ganz-anders-Sein Gottes deutlich macht, dann tut er dies, um die Unableitbarkeit und Freiheit der Offenbarung gegenüber rationalistischen Systembildungen zu schützen⁵², nicht aber, um die Bestimmtheit der biblischen Gottesrede zu relativieren oder gar eine abstrakte Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten und einzigen Bestimmung Gottes zu machen. Die rhetorische Inszenierung der Abwesenheit Gottes, wie sie heute in dekonstruktivistisch inspirierten⁵³ oder am Alteritätsdenken orientierten Theologien registrierbar ist, wäre kaum seine Sache gewesen, denn hier wird das Ja, das Gott in Jesus Christus verwirklicht hat (vgl. 2 Kor 1,20), in Spuren verflüchtigt oder im flottierenden Spiel der Zeichen aufgeschoben (*différance*). Gerade die Tatsache, dass der ganz Andere nicht der ganz Andere bleiben wollte, als er sich im Fleisch eines Menschen entäußerte – *quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi*⁵⁴ – verbietet es christlicher Theologie, Gott auf die Prädikate der Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit einfach zu fixieren.⁵⁵ Das berechnigte idolkritische Anliegen, den Gottesbegriff von verfehlten Vorstellungen freizuhalten, kann selbst idolatrische Züge annehmen, wenn Gott auf das Bild des Bildlosen festgelegt wird. Demgegenüber ist an die Aussage zu erinnern, dass Jesus Christus «die Ikone des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15) ist. Eine Theologie, die diesem unergründlichen Mysterium der Selbstkundgabe Gottes nachzudenken sucht, wird – ohne die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens zurückzunehmen – aus anderen Gründen auf Sprachformen negativer Theologie zurückgreifen, nämlich in dem Bewusst-

sein, dass menschliches Reden und Denken nie ausreicht, das geschichtliche Selbstengagement der gekreuzigten Liebe Gottes zum Ausdruck zu bringen. Nicht Doxologieverweigerung, die aus dem Entsetzen über die nicht abreißende Leidensgeschichte der Welt resultiert⁵⁶, sondern Dankbarkeit darüber, dass die von Trauer und Leid durchzogene Welt nicht sich selbst überlassen ist, weil Gott selbst seine *compassio* gezeigt und die Situation sündiger Gebrochenheit rettend aufgesucht hat – das ist der Grund für eine das menschliche Denk- und Sprachvermögen übersteigende Theo-Logie, die der ›Hoffnung wider alle Hoffnung‹ Raum gibt.⁵⁷

ANMERKUNGEN

¹ Paul CLAUDEL, *Fünf große Oden*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Gedichte*, Heidelberg-Einsiedeln 1963, 21–107, hier 49.

² Vgl. Josef PIEPER, *Freiheit und Pornographie*, in: DERS., *Buchstabier-Übungen*, München 1980, 97f.

³ Vgl. nur Roland BARTHES, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/M. 1988.

⁴ Vgl. Ulrich BECK/ Elisabeth BECK-GERNSEHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990; Niklas LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. 1999.

⁵ Vgl. so unterschiedliche Autoren wie Josef PIEPER, *Über die Liebe*, München 1987; Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlfühlen*, Stuttgart 1989; Clive S. LEWIS, *Was man Liebe nennt: Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape*, Basel-Gießen 1990; Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräfelting 2001; Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002.

⁶ Vgl. Thomas SÖDING, ›Gott ist Liebe‹. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie, in: DERS., *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Wilhelm Thüsing), Münster 1996, 306–357.

⁷ Vgl. zum Hintergrund Jürgen WERBICK, Art. *Offenbarung V und VI*, in: LThK³ 7 (1998) 989–995 (Lit.).

⁸ Vgl. aber Eugen BISER, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg 2005, der Jesus als »größten Revolutionär« (40) des Gottesbewusstseins bezeichnet und ihm eine »Korrektur des traditionellen Gottesbildes« (ebd.) zuschreibt, die er an Jesu »Absage an den Gott der Rache« (ebd.) und dessen »Botschaft von dem neuen Gott der Erbarmung und der Liebe« (41) festmachen zu können glaubt. Die von Biser mehrfach bemühte Semantik des Revolutionären, die immer das Moment des Traditionsbruchs einschließt, erscheint allerdings wenig geeignet, das Besondere der Gestalt Jesu deutlich zu machen. Außerdem droht Bisers Distinktion zwischen einem Gott der Rache und einem Gott der Liebe in längst überwunden geglaubte Antijudaismen zurückzufallen: als gäbe es im Alten Testament nicht auch eindrückliche Aussagen über die göttliche Barmherzigkeit und im Neuen – gerade aus dem Mund Jesu – deutliche Droh- und Gerichtsaussagen. Vgl. zu Bisers Programmschrift auch meine Besprechung: *Trendwende? Eugen Biser über Glaube und Unglaube*, in: NZZ vom 15. Februar 2005 (Nr. 38), S. 37.

⁹ Vgl. Erich ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1998.

¹⁰ Vgl. Karl-Joseph KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: Gotthard FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/M. 1995, 227–261.

¹¹ Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

¹² Vgl. Johann Baptist METZ, *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage*, in: Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimler), Freiburg/Br. 1994, 304–310.

¹³ Vgl. Walter GROSS/ Karl-Josef KUSCHEL, «Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz ²1995. Dazu Jan-Heiner TÜCK, «Gelobt seist du, Niemand». *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000, 164–166.

¹⁴ Instruktiv dazu: Karl-Heinz MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, 61–110.

¹⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln ³1988, 404 (im Folgenden H). Vgl. auch die Problemexposition bei Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.

¹⁶ DERS., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln (1963) ⁶2000. Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden durch Seitenzahlen in Klammern nachgewiesen.

¹⁷ Vgl. nur Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956.

¹⁸ Vgl. zur Trilogie den instruktiven Beitrag von Peter HENRICI in diesem Heft.

¹⁹ Ohne dass der Name Karl Rahners ausdrücklich genannt würde, wird eine Gefahr des transzendentaltheologischen Ansatzes benannt, wenn es heißt: «Das Christliche ist vernichtet, wenn es sich in eine transzendente Voraussetzung seines Selbstverständnisses in Denken oder Leben, Wissen oder Tat auflösen lässt» (33). Vgl. die kritische Rekonstruktion durch Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 293–346.

²⁰ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 69: «Der Einstieg durch die Ästhetik mag ungewohnt, willkürlich erscheinen, er ist nichtsdestoweniger (wie in *Glaubhaft ist nur Liebe* gezeigt wird) der einzig sachgerechte. Nur er kann das Göttliche als solches in den Blick bekommen, ohne es vorweg auf eine Zweckbeziehung auf den Kosmos (der unvollendet nach dem göttlichen Abschluss ruft) oder auf den Menschen (der noch unvollendbarer und in Sünde verloren einen Retter fordert) zu verunklären. Das Erste, um objektiv zu sehen, ist das «Sein-Lassen» des Sichzeigenden, und wäre dieses auch «die ewige Liebe für mich.» Vgl. auch H I, 137.

²¹ Vgl. H I, 171–172.

²² Bereits 1967 schrieb Heinz Robert SCHLETTE: «Von Balthasar ist ein Eiferer für die Ehre und Herrlichkeit, die ihm – nicht ganz zu Unrecht – auch innerhalb der Christenheit immer mehr in Vergessenheit zu geraten scheinen.» ThRv 63 (1967) 11–14, hier 12.

²³ Vgl. dazu auch H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.

²⁴ Vgl. auch Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik*, Bd. II, Einsiedeln 1985, 98: Wie «am Ende negativer philosophischer Theologie das «Schweigen» steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken, so steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.» Dazu: Eva-Maria FABER, *Zur Bedeutung negativer Theologie in der christlichen Rede von Gott*, in: IKaZ 31 (2002) 468–478.

²⁵ In der etwa zeitgleich verfassten theologischen Ästhetik heißt es verdeutlichend: «Das Unbegreifliche Gottes ist nun nicht länger ein bloßer Ausfall an Wissen, sondern eine positive Gottbestimmtheit des Glaubenswissens: die überwältigende niederschmetternde Unfasslichkeit der Tatsache, dass Gott uns so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für uns dahingab, dass der Gott der Fülle sich nicht nur in eine Schöpfung hinein, sondern in die Modalitäten von sündenbestimmter, todtverfallener, gottentfremdeter Existenz hinein entleert hat: das ist die sich im Enthüllen erscheinende Verhüllung, die im Erfassen fassbar gewordene Unfasslichkeit Gottes.» H I, 179f. und 443f.

²⁶ Vgl. BALTHASAR, *Verbum Caro*, 188f.

²⁷ BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 112. Vgl. dazu auch die späte Auskunft: «... ich studierte in Wien nicht Musik, sondern vor allem Germanistik, und was ich dort lernte, war das, was ich später in meinem theologischen Schrifttum ins Zentrum stellte: das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer Gestalt, sagen wir: den synthetischen Blick (im Gegensatz zum kritischen Kants, zum analytischen der Naturwissenschaft), und dies Gestaltsehen verdanke ich dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten: Goethe.» Hans Urs von BALTHASAR, *Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Ama-*

deus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck, in: Elio GURRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993, 419–424, hier 420.

²⁸ Vgl. H I, 28f.: «Macht es nicht misstrauisch, wenn eine Bibel-Philologie grundsätzlich dadurch zu «verstehen» sucht, dass sie schon im ersten Akt seine Gestalt zerlegt in Quellen, psychologische Zwecke und soziologische Milieueinflüsse, noch bevor die Gestalt als solche wahrhaft erschaut und in ihrem Gestaltsinn gelesen worden ist?» Vgl. auch H I, 41, 167, 407, 448f., 469. Zur aktuellen Diskussion vgl. Thomas SÖDING, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, in: Theodor SCHNEIDER – Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Göttingen-Freiburg 1995, 13–71.

²⁹ Vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 54: «Der Ort, von wo aus die Liebe beobachtet und bezeugt werden kann, kann nicht außerhalb der Liebe (in der «reinen Logizität» der sogenannten Wissenschaft) liegen; er kann nur dort sein, wo die Sache sich befindet, nämlich im Drama der Liebe selbst. Keine Exegese, die sachgemäß sein will, kann dieses Grundsatzes entraten.»

³⁰ Vgl. BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Kap. 4: Das Versagen der Liebe (40–48). Hier wird ein Panorama möglicher Ausgestaltungen endlicher Liebe geboten und gleichzeitig die Höchstform folgendermaßen charakterisiert: «... personale Liebe, wie sie Liebende sich in hohen Augenblicken zu-schwören, meint Endgültigkeit, die den Tod überdauert; «ewige Liebe» «auf Zeit» aber ist ein Widerspruch, der nicht gelebt werden kann.» Und weiter heißt es: «Menschliche Liebe ist eine Hieroglyphe; sie ist, grammatikalisch gesprochen, immer nur ein Inchoativ, der sich selber in keinen indikativen Modus gültig zu übertragen vermag.» (43)

³¹ Entschieden wehrt sich Balthasar dagegen, «den Kreuzeschrei des Sterbenden als Eingeständnis seines vollkommenen Bankrotts» zu verstehen (H I, 484 – auf Albert SCHWEITZER bezogen).

³² Vgl. dazu die kritische Würdigung der Soteriologie Karl Rahners bei H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik* Bd. III: *Die Handlung* (= TD), Einsiedeln 1980, 253–262.

³³ Vgl. die kritische Würdigung der Arbeiten René Girards in: TD III, 276–288.

³⁴ Vgl. Martin HENGEL, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, IKAz 9 (1980) 1–25. 135–147; Karl LEHMANN, «*Er wurde für uns gekreuzigt*». Eine Skizze zur Neubewertung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298–317; Heinz SCHÜRMANN, «*Pro-Existenz*» als christologischer Grundbegriff, in: DERS., *Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, Paderborn 1996, 286–315.

³⁵ Vgl. Karl-Heinz MÜNKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln ²1997, 266–310.

³⁶ Vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 66: «An diesem Dogma des stellvertretenden Tragens der Schuld wird immer wieder unweigerlich klar, ob anthropologisch oder wirklich christologisch (theologisch) zentriert wird. Ohne dieses Dogma kann immer noch alles auf die Linie des Wissens als der Möglichkeit des Menschen selber hin ausgelegt werden, soviel historische Vermittlungen man auch immer einbauen mag.»

³⁷ Vgl. *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409.

³⁸ S. Th. II-II, q. 2 a. 8.

³⁹ Vgl. zu Balthasars Trinitätstheologie: Jürgen WERBICK, *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996), 225–240; Jan-Heiner TÜCK, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, (QD 210), Freiburg-Basel-Wien 2004, 199–235.

⁴⁰ An anderer Stelle hat Balthasar die biblischen Aussagen des Zornes Gottes ausführlich aufgenommen und den Zorn als Ausdruck der Liebe Gottes bestimmt. Dadurch hat er die problematische Vorstellung eines dunklen und letztlich unberechenbaren Willkürgottes abgewiesen. Vgl. TD III, 315–327; TD IV, 223–293.

⁴¹ Vgl. TD III, 322: «Kann man ernstlich von einer Entladung des Zornes Gottes über den am Ölberg Ringenden, dann Gekreuzigten sprechen? Man muss es, eben weil Jesus schon in seinem Leben der Offenbarer des ganzen Pathos Gottes – seiner Liebe wie der der Empörung über die Verhöhnung seiner Liebe – gewesen war und nun die letzten Folgen seiner mehr-als-prophetischen Vermittlung zu tragen hat, «so dass, was dort wegen Israel, wegen uns gelitten worden ist, für Israel, für uns gelitten worden ist: der Zorn Gottes, den wir verdient haben» (Karl Barth).»

⁴² Vgl. Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Main 1999.

⁴³ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Eschatologie. Die Theologie der letzten Dinge*, in: Leonhard REINISCH (Hg.), *Theologie heute*, München 1959, 131–140, hier 136f. Der innere Zusammenhang zwischen Karsamstagschristologie und Eschatologie – Hoffnung für alle – ist Balthasar durch die Begegnung mit Adrienne von Speyr aufgegangen. Vgl. DERS., *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Freiburg (Neuausgabe) 2004, 63f.

⁴⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln ²1988; DERS., *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Freiburg 1999.

⁴⁵ Vgl. H I, 337–352, wo Balthasar vier archetypische Glaubenserfahrungen unterscheidet: 1. die petrinische, 2. die paulinische, 3. die johanneische und 4. die marianische.

⁴⁶ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie 2*, Einsiedeln (1961) ²1971, 203–305.

⁴⁷ Vgl. DERS., *Zu seinem Werk*, 111: «Aber der authentischste Kommentar des Fleisch gewordenen Gottes sind doch zuerst die Heiligen. Und zwar die echten, die vom Heiligen Geist empfohlenen.»

⁴⁸ Vgl. dazu den programmatischen Aufsatz: *Theologie und Heiligkeit*, in: *Verbum Caro*, 195–222. Dazu: Jutta KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 1991.

⁴⁹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln ⁵1993; DERS., *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln ¹1987. Vgl. dazu Helmut HOPING, *Der Kampf um die «Gestalt des Katholischen»*. *Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars*, in: IKaZ Communio 30 (2001) 376–392, sowie den Beitrag von Nikolaus LOBKOWICZ in diesem Heft.

⁵⁰ EICHER, *Offenbarung als Prinzip neuzeitlicher Theologie*, 293.

⁵¹ TD III, 315 (mit Blick auf Laktanz). Je mehr sich die Liebe Gottes exponiert, desto größer wird der Zorn, wenn die Liebe auf Widerstand stößt.

⁵² «Das Mysterium lässt sich nicht durch Logik und Begriffe bewältigen. Und das ist schließlich die Gefahr aller Theologie.» So BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 110.

⁵³ Ein Denken, das den Gegensatz zwischen Affirmation und Negation dekonstruierend unterläuft, wird kaum umhinkommen, am Ende auch in den Gottesbegriff gewisse Inkonsistenzen einzutragen. Vgl. dazu die bezeichnende – freilich hypothetische – Überlegung von Jacques DERRIDA: «Wenn ich von einer Ontotheologie der Souveränität Gottes spreche, so beziehe ich mich unter dem Namen Gottes auf den Einen Gott, auf die Bestimmung einer souveränen, also unteilbaren Allmacht. Wo freilich der Name Gottes an anderes denken ließe, etwa an eine verletzte, leidende, teilbare, sogar sterbliche Nichtsouveränität, die imstande wäre, sich zu widersprechen [sic] oder zu bereuen (ein Gedanke, der weder unmöglich noch beispiellos ist), läge ein ganz anderer Fall vor, vielleicht der eines Gottes, der sich bis in seine Selbstheit hinein dekonstruiert.» DERS., *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003, 213.

⁵⁴ DH 294 (Tomus Leonis).

⁵⁵ Vgl. dazu Balthasars Studie zu DIONYSIUS (H II/1: *Fächer der Stile*, 147–214), die wiederholt deutlich macht, dass die negative Theologie des Areopagiten sich an der Positivität der Selbstmitteilung Gottes und deren Unergründlichkeit entzündet (168; 188f., 209).

⁵⁶ Vgl. Herbert VORGRIMLER, der schon vor Jahren im Umkreis der neuen politischen Theologie eine Tendenz zur «Doxologieverweigerung» diagnostiziert hat. DERS., *Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie*, in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik* (FS Johann Baptist Metz), Mainz 1988, 185–196, hier 196.

⁵⁷ Vgl. Magnus STRIET, *Gespannte Freude – oder: Wider eine verharmlosende Spiritualität der Klage*, in: IKaZ 33 (2004) 317–334.

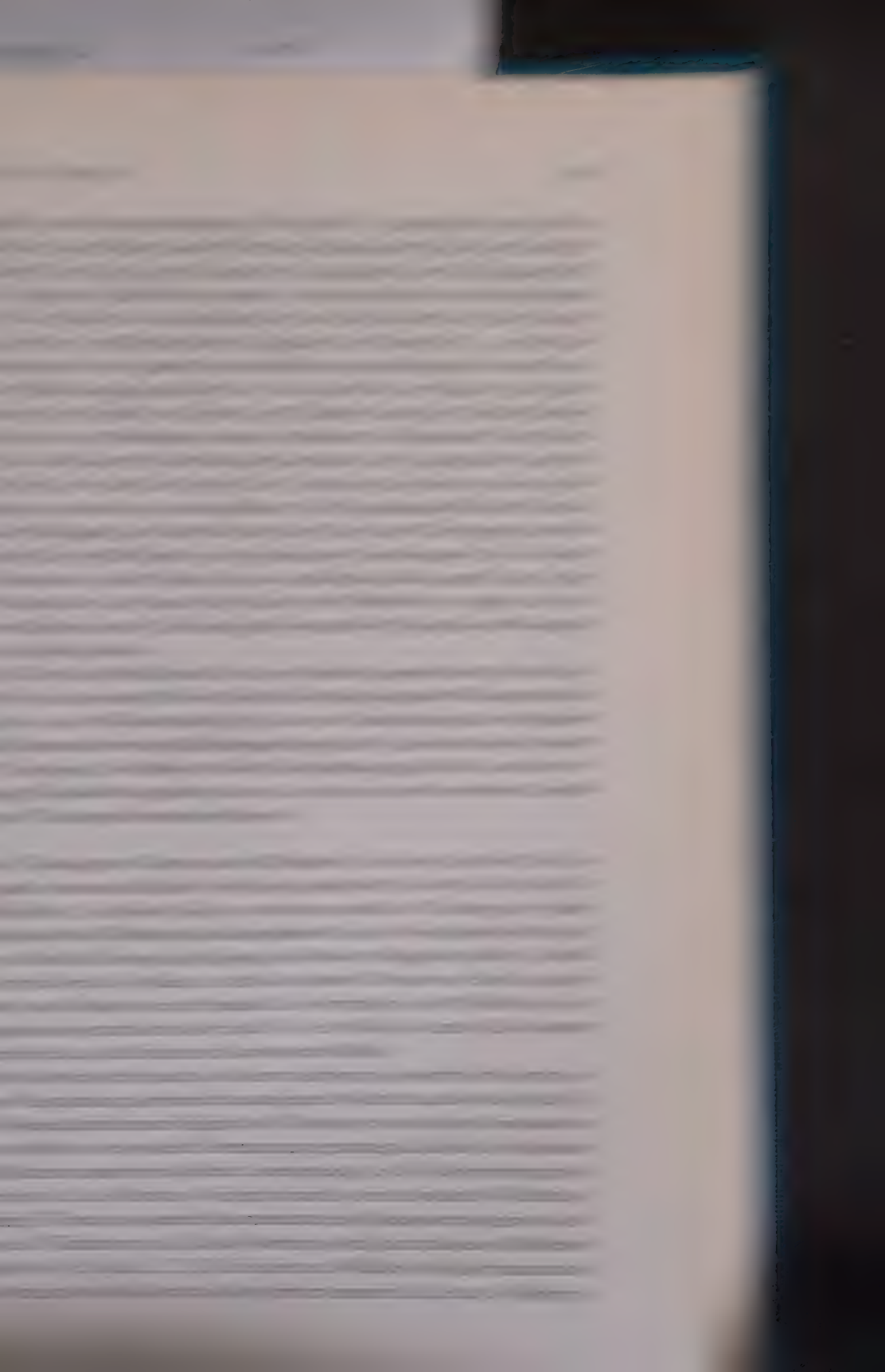
Dieser Essay sei Anton Schmid freundschaftlich zugeeignet.

THE

OF THE

THE

THE



4. Die Theologie ist deshalb Dienst an der geoffenbarten Wahrheit. Das behindert und stört keineswegs die Wissenschaftlichkeit der Forschung; aber es orientiert sie in einzigartiger Weise und gibt ihr eine Bedeutung, die die anderen Wissenschaften nicht haben. Die vom Theologen studierte Wahrheit ist nicht die Frucht einer Eroberung, sondern das Geschenk, das Gott den Menschen in seinem unerforschlichen und wunderbaren Liebesplan gemacht hat, als er sich den Menschen selbst offenbarte, hauptsächlich durch die heilige Menschheit Jesu Christi, der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist: «Wir verkündigen Weisheit unter den Völkern, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung» (1 Kor 2,6-7).

Die Wahrheit, der die Theologie dient, ist also nicht einfach ein nach logischen Regeln konstruiertes Begriffssystem. Sie läßt sich auch nicht auf eine Reihe empirisch nachweisbarer Tatsachen reduzieren. An erster Stelle ist es Gott selbst, der sie in Jesus Christus durch den Heiligen Geist den Menschen bekannt macht.

Der Dienst, den die Theologie der Offenbarungswahrheit leisten muß, ist ihre ständige Forschung. Ihr Ziel ist, soweit als möglich, all ihre Aspekte, Harmonie, Einheit, Schönheit zu entdecken und zur Sprache zu bringen. Die Forschung endet nie, denn die Wahrheit Gottes ist unendlich und der menschliche Verstand kann sich ihr nur in aufeinanderfolgenden Schritten nähern.

Dieser Dienst wird hauptsächlich durch den Respekt, den Gehorsam und die Treue erfüllt, die der Theologe für die Offenbarungswahrheit hegen muß. Kein Ergebnis, aber auch keine Hypothese dürfen jemals den «Worten Gottes» widersprechen, die der vorgetragen hat, den «Gott gesandt hat» (vgl. Joh 3,34; *Dei Verbum*, Nr. 4). Kein Mittel, auf das der Theologe für die Forschung zurückgreift, und keine Revision der wissenschaftstheoretischen Struktur der Theologie sind annehmbar, wenn sie nicht voll die göttliche Wahrheit respektieren. Keine Interpretation darf jemals die Übernatürlichkeit und den transzendenten Ursprung der Offenbarungswahrheit vergessen.

Der Dienst an der Offenbarungswahrheit verlangt aber immer einen starken Sinn für das Geheimnis, der die echte theologische Forschung begleitet. Er verhindert, daß die geoffenbarte Wahrheit auf rationalistische Begriffe reduziert oder zur Ideologie verfälscht wird. Im Gegenteil, er hält das Wissen um die unendliche Distanz zwischen Gott und uns lebendig und damit um die unendliche und erbarmungsvolle Nachsicht, die Gott mit uns hatte, als in der Fülle der Zeit (vgl. Gal 4,4) das Wort Fleisch wurde und unter uns gewohnt hat (vgl. Joh 1,14). Aus diesem Grund kann der Theologe nur über die Wundertaten Gottes staunen und sich von seinem eigenen Forschungseifer gedrängt fühlen, die Knie im Dialog des Gebetes zu beugen und sein Glaubensleben zu intensivieren. Wie Prof. Urs von Balthasar richtig geschrieben hat, erschließt sich «nur in der Offenheit der Kontemplation und des horchenden Gebetes, was Christus, unser Ursprung, besagt und will» (*Cor-dula oder der Ernstfall*, S. 102). Hier wurzelt jene «Untrennbarkeit von Theologie und Spiritualität», auf die er vorhin kurz hingewiesen hat.

5. Die Theologie ist weiter ein Dienst an der Kirche. Als «Säule und Fundament der Wahrheit» (1 Tim 3, 15) hütet die Kirche «das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung gewonnen werden» (Gaudium et spes, Nr. 33). Unablässig vom Heiligen Geist zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit geführt (vgl. Joh 16, 13), wurde der Kirche von Christus das Amt übertragen, «Mutter und Lehrerin» zu sein.

Die Theologie steht im Dienst des Sendungsauftrages der Kirche. Sie kann also nicht als freie Ausübung irgendeines Berufs verstanden werden. Sie ist in Wirklichkeit eine qualifizierte Mitarbeit am prophetischen Amt, für das die Kirche nach dem Willen Christi verantwortlich ist. Der Theologenberuf ist eine Berufung der Kirche.

Das verlangt von der Theologie eine dreifach fundamentale Aufmerksamkeit. Eine auf die Vergangenheit: d.h. die von ihrem Wesen bestimmte Beziehung zur Überlieferung oder das Verständnis der Offenbarungswahrheit, das unter Einwirkung des Heiligen Geistes in der Geschichte der «glaubenden und betenden» Kirche gewachsen ist (Dei Verbum, Nr. 8).

Eine zweite auf die Gegenwart: d.h. die wesentlich Verbindung, die die Theologie mit dem lebendigen Glauben der Kirche von heute haben muß, um ihn zu stützen und ihm zu helfen, aber zunächst, um ihn zum Ausgangs- und Zielpunkt ständiger Begegnung zu machen.

Eine dritte Aufmerksamkeit richtet sich auf den Menschen in seiner konkreten Erfahrung. Damit die geoffenbarte Wahrheit ihm in der Vollständigkeit ihrer umwerfenden Neuheit, aber auch in wirksamer Weise verkündet wird, muß die Theologie offen für einen konstruktiven, wenn auch kritischen Dialog mit der zeitgenössischen Kultur bleiben.

6. Schließlich: die Theologie ist ein Dienst am Lehramt. In der Kirche ist das Amt, die Offenbarungswahrheit zu hüten, sie authentisch zu interpretieren, sie alle zu lehren, durch den Willen Christi dem römischen Papst und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm und unter seiner Führung anvertraut. So hat das Zweite Vatikanische Konzil gelehrt und damit in wunderbarer Weise den lebendigen Kreislauf herausgestellt, der die Heilige Schrift, die Überlieferung und das Lehramt verbindet. Die Theologie leistet denen einen Dienst, die im Namen und in der Autorität Jesu Christi «authentische Lehrer» und «Glaubensboten» sind (Lumen gentium, Nr. 25). Wenn auch nicht in der gleichen Ordnung, ergänzen sich der Dienst des Lehramtes und der Dienst der Theologen, und das Lehramt braucht Theologen.

Ein korrektes Verhältnis von Lehramt und Theologie ist ein entscheidender Faktor für das Leben der Kirche und für das Zeugnis, das alle, die an Christus glauben, in der Welt zu geben berufen sind. Denn dank einem solchen korrekten Verhältnis ist es möglich, Abirrungen und Unsicherheiten zu vermeiden, die das Gewissen der Gläubigen schwer verwirren, die in dem verunsichert werden, was ihnen am kostbarsten ist: die Wahrheit, für man auch zu sterben bereit sein muß.

Die Theologie hilft dem Lehramt, wenn sie ihm folgt, wenn sie es begleitet, aber auch wenn sie ihm in der Erforschung neuer Horizonte und neuer Wege vorausreilt. Und vor allem in diesem letzten Fall muß der Theologe, der sich neuen Fragen und nicht vorhergesehenen Gefahren stellt, bemüht sein, in seinem Herzen die kindliche Verehrung des Jüngers eng mit dem Wunsch nach immer besserer

Erkenntnis und immer tieferem Eindringen in das Verständnis des von der lebendigen Überlieferung der Kirche vermittelten Offenbarungsgeheimnisses zu verbinden.

Das wird möglich, wenn die Theologie ihren Dienst als einen großen Akt der Liebe zu Gott, zur Kirche, zu dem in der Kirche, der die Verpflichtung hat, Lehrer zu sein, und der Liebe zum Menschen versteht. Damit diese Liebe wachse, leistet auch der internationale Preis «Paul VI.», der heute zum ersten Mal und an einen Theologen verliehen wird, einen bedeutsamen Beitrag.

7. Liebe Brüder und Schwestern, zum Schluß unserer Begegnung möchte ich, sozusagen um die geistliche Nähe meines unvergesslichen Vorgängers, in dessen Namen der Preis verliehen wird, zu dokumentieren, ein Wort in Erinnerung rufen, das in den Werken des heute Geehrten steht. Als Paul VI. auf die Dringlichkeit einer wachsenden Treue zum Wort Gottes, das alle richtet, ohne von jemand gerichtet zu werden, für die Kirche der neuen Zeit hinwies, erinnerte er an die ersten prophetischen Sätze von Urs von Balthasar: «Die Mängel der Christen, auch jener, die die Aufgabe haben, zu predigen, werden nie ein Grund für die Kirche sein, den absoluten Charakter des Wortes abzuschwächen. Die Schneide des Schwertes wird nie stumpf werden. Die Kirche wird nie von der Heiligkeit, von Keuschheit, Armut und Gehorsam anders sprechen können als Christus» (Apostolisches Schreiben *Quinque iam anni*, 1970).

In dieser Gewißheit und in dieser Perspektive drücke ich allen Theologen, die in der Forschung am Dienst des Wortes Gottes engagiert sind, meine Ermutigung, meine Hochachtung, meine Hoffnung aus. Denn die mit Scharfsinn und methodischer Strenge durchgeführte theologische Forschung scheint heute mehr als je eine unschätzbare Hilfe zu sein, damit in der Kirche und in der heutigen Welt die Stimme des Evangeliums ganz und lebendig hörbar wird.

Das wünsche ich von Herzen und spreche nochmals Prof. Urs von Balthasar meine Anerkennung und meine Glückwünsche aus, der sein ganzes Leben der theologischen Forschung als liebender Betrachtung Gottes und Dienst an der Kirche gewidmet hat.

In diesem Sinn rufe ich auf euch alle den Segen des Herrn herab.

MANFRED LOCHBRUNNER · BONSTETTEN

ROMANO GUARDINI UND HANS URS VON BALTHASAR

Integration von Theologie und Literatur

In der öffentlichen Wahrnehmung wurden Romano Guardini (1885–1968) und Hans Urs von Balthasar (1905–1988) als geistesverwandt betrachtet. Balthasars Ehrung mit dem Romano-Guardini-Preis und seine kleine Monographie über Guardini haben das Bild einer solchen Geistesverwandtschaft gewissermaßen sanktioniert¹. Deshalb habe ich mich schon einmal auf die Spurensuche begeben, um die Beziehung zwischen den beiden Gelehrten zu untersuchen². Dabei standen zunächst biographische und werkinterne Berührungspunkte im Vordergrund. Als mir dann später auf meine Anfrage hin vom Balthasar-Archiv in Basel ein schmales Konvolut mit 10 Schreiben Guardinis an Balthasar zugeschickt worden war, habe ich in einer weiteren Studie auf der Basis der neuen Quellenlage die Spurensuche nochmals intensiviert³. Nun gibt mir das Jubiläumsheft der «Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio» erneut die Gelegenheit, die beiden unter der Fragestellung der Integration von Theologie und Literatur miteinander zu vergleichen. Auch dieses Thema soll zuerst biographisch angegangen werden (1.), um dann systematisch entfaltet (2.) und schließlich an einem Interpretationsbeispiel konkretisiert zu werden (3.). Ein Blick auf den Kontext der Thematik rundet die Überlegungen ab (4.).

1. Unterschiedlicher Zugangsweg zur Literatur

Bevor überhaupt von einer Integration der Theologie und Literatur die Rede sein soll, gilt es den Zugangsweg unserer Protagonisten zur Literatur etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Dass beide vor allem als Theologen wahrgenommen werden und sich selbst als solche verstanden haben, setze ich als wohl unbestrittene Tatsache voraus. Wie aber sind sie dann zur Beschäftigung mit Literatur gekommen, wovon ihr Oeuvre doch reichlich Zeugnis gibt?

a) Balthasar: von der Literatur zur Theologie

Ich beginne mit Balthasar. Er hat ein komplettes germanistisches Studium in neun Universitätssemestern (1924–1928) absolviert. Davon verbrachte er fünf Semester

MANFRED LOCHBRUNNER (Jahrgang 1945), philosophisches und theologisches Lizentiat an der Universität Gregoriana Rom, 1972 Priesterweihe, 1979 Promotion, 1993 Habilitation im Fach Kath. Dogmatik, seit 1998 Dozent für Dogmatik in Berlin.

an der Universität Wien (WS 1924/25; SS 1925; WS 1925/26; SS 1926; SS 1927), drei an der Universität Zürich (sein erstes: SS 1924 und die beiden letzten Semester: WS 1927/28; SS 1928) und ein Semester an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin (WS 1926/27), wo er vor allem Guardini gehört hat⁴. Sein akademischer Titel ist ein Dr. phil., mit dem er das germanistische Studium an der Universität Zürich abgeschlossen hat, und nicht etwa ein Dr. theol., wie die meisten spontan denken. Den Dokortitel erwarb er sich mit der Dissertation «Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur»⁵. Bei einem Besuch im Staatsarchiv Zürich konnte ich in die Promotionsakten Einsicht nehmen. Daraus geht hervor, dass sich der Promovend am 17. September 1928 zur Doktorprüfung im Hauptfach Deutsche Sprache und Literatur und in den Nebenfächern Erkenntnistheorie und Logik (1. Nebenfach) und Geschichte der neueren Philosophie (2. Nebenfach) angemeldet hat. In der schriftlichen Klausurarbeit aus dem Hauptfach (12. Oktober 1928, 4 Stunden) handelte er «Über sprachliche Analogiebildung» (10 Blätter DIN A 4, nur r. beschrieben). Die Hausarbeit aus dem 1. Nebenfach «Logik und Erkenntnistheorie» verfasste er zum Thema «Charakteristik der als Idealismus bezeichneten philosophischen Richtungen» (26.-28. September 1928, 29 Blätter DIN A 4, nur r. beschrieben). Beide Arbeiten liegen im Original vor. Von allgemeinem Interesse dürfte das Gutachten des Doktorvaters Professor Robert Faesi (1883-1972) sein. Die damals übliche Kürze solcher akademischer Begutachtungen erlaubt, den ganzen Text hier wiederzugeben: «Der Verfasser hat das interessante und wenig untersuchte Thema seiner Dissertation aus eigener Initiative gewählt. Unverkennbar ist dann auch das selbständige und lebendige Verhältnis zu den aufgeworfenen Problemen. Überhaupt ist die Arbeit das erfreuliche Zeugnis und Erzeugnis eines im Denken und Empfinden regen und reifen und kultivierten Geistes. Er verrät, besonders auch in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung, große Beschlagenheit. Der Gegenstand erforderte die Sammlung und Sichtung eines weitläufigen und schwer übersehbaren Materials, besonders in Bezug auf die Dichtung der jüngstvergangenen Zeit. Die naheliegende Gefahr im Stoffe stecken zu bleiben hat der Verfasser glücklich überwunden. Wenn die Gliederung und Formung nicht restlos befriedigt, so ist die Schwierigkeit mit in Rechnung zu stellen, für das unter recht vielartigen Gesichtspunkten sehbare Problem eine einheitlich durchgehende Darstellungsweise zu finden. Der vom Verfasser gewählte Aufbau ist praktisch besser als theoretisch. Indem er den großen Zügen im Wandel der Weltanschauung folgt, treten die Hauptergebnisse der Geschichte der eschatologischen Vorstellungen und Gestaltungen einleuchtend zu Tage. Vor allem ergeben sich interessante Übereinstimmungen zwischen philosophischer und dichterischer Anschauung. Da und dort werden diese beiden zu getrennt behandelt, auch musste es oft beinahe Willkür bleiben, in welchen größeren Zusammenhang dies oder jenes poetische Werk einzureihen war. Für eine völlige Ausgeglichenheit der Darstellung entschädigen scharf durchdachte/[verso] und ausgeformte Kapitel, wie z.B. dasjenige über Kierkegaard und Nietzsche, sowie der Reichtum des Ganzen. – Die Qualitäten der Arbeit seien zusammengefasst in der Bezeichnung: Mit großem Eifer und reifem Verständnis. – Oktober 1928. Robert Faesi»⁶.

Der renommierte Züricher Literaturwissenschaftler, der selbst ein fruchtbarer Schriftsteller war, hat in seinem knappen, aber gehaltvollen Gutachten einige signi-

fikante Züge genannt. Er verweist auf die Eigeninitiative seines Doktoranden, dessen «regen und reifen und kultivierten Geist» er rühmt. Er würdigt dessen Kompetenz «auch in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung». Er trifft das Stichwort Weltanschauung und hebt das Kapitel «Kierkegaard und Nietzsche» hervor. In diesem Kapitel liest man zum Beispiel: «Die widerspruchsvolle Stellung, die der Übermensch als ein nicht Realisierbares und als ein durch Züchtung Erreichbares einnimmt, ist somit nur die Fortsetzung des Widerspruches Hegels und des Sozialismus. Mit dem letzten verbindet Nietzsche der utopische Glaube, der das Gegenstück zu Kierkegaards absurdem Glauben bildet. Die Erscheinung des Göttlichen in der Geschichte, dort paradox [Kierkegaard], hier Utopie [Nietzsche], dort das Geglaubte, hier das Gehoffte oder aus der eigenen Kraft Geschaffene, die Erscheinung des Göttlichen, ist das Zentrum ihrer Geschichtsphilosophie»⁷. Bei solchen Sätzen, die auf Schritt und Tritt in der Dissertation begegnen, musste der Doktorvater einsehen, dass sein Schüler das Fach Literaturwissenschaft weit hinter sich gelassen hat und sich «in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung» bewegt. Der Weg, den Balthasar nach seiner Promotion einschlagen wird, nämlich sein Eintritt in das Noviziat der Jesuiten (18. November 1929), mag auf den ersten Blick als Bruch mit seinem Germanistikstudium erschienen sein, in Wirklichkeit aber folgte er seiner inneren Lebenslogik, die ihm «blitzartig» in einem Berufungserlebnis während eines Exerzitienkurses im Herbst 1927 in Wyhlen zum Bewusstsein gekommen war⁸, die sich aber schon von langer Hand angebahnt hatte. Für eine längere «Inkubationszeit» spricht eindeutig ein Brief der Mutter vom 2. August 1921 (!) – der Sohn steht zu dem Zeitpunkt kurz vor seinem 16. Geburtstag. Darin informiert sie den Rektor der Stiftsschule P. Bonaventura Egger OSB (1878–1931) über den geplanten Schulwechsel ihres Sohnes mit dem Hinweis: «Dann hat uns Hans im Vertrauen mitgeteilt, dass es möglich wäre, dass er einen Priesterberuf hätte und es sehr wünschte in einem Jesuitenkolleg seine Studien fortzusetzen. So haben wir uns entschlossen, ihn nach Feldkirch zu tun, und können wir nur hoffen, dass er dort so glücklich sein wird als in Engelberg»⁹. Dem Ruf Gottes ins Priestertum ist Balthasar gefolgt und hat nach seinem Germanistikstudium das lange Curriculum des jesuitischen Ausbildungsweges durchlaufen: 1929–1931 Noviziat in Tisis bei Feldkirch, 1931–1933 Philosophiestudium in Pullach, 1933–1937 Theologiestudium in Lyon. Auch wenn er nun neuscholastische Philosophie und Theologie zu studieren hat, die Welt der Literatur begleitet ihn weiterhin. So gibt er während des zweiten Noviziatsjahres einen literaturgeschichtlichen Kurs, der bei den Mitnovizen Anklang findet¹⁰. In Pullach und noch mehr in Lyon arbeitet er die Dissertation in das dreibändige Riesenwerk der «Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen» um. Sein Doktorvater wird den ersten Band in der «Neuen Züricher Zeitung»¹¹ anzeigen und sich noch in den Lebenserinnerungen des inzwischen bekannten Schülers erinnern: «Merkwürdig spät erst war ich mit Katholiken und der Welt des Katholizismus in lebendige Berührung gekommen. So fremd mir seine Dogmatik, die päpstliche Unfehlbarkeit, die Alleinseligmachende Kirche blieb, wurde er mir in zunehmendem Maß zum bereichernden Erlebnis durch das Medium der zeitgenössischen Dichtung, die nach langer Brachezeit von seinem Geist inspiriert und befruchtet, unerwartete Aussagekraft gewann ... Mein Kolleg über moderne religiöse Dichtung erweiterte sich von

Mal zu Mal, bald hatte ich sogar von einem meiner Schüler mehr zu lernen als er von mir: Hans Urs von Balthasar, aus dessen von mir begutachteter Dissertation sein dreibändiges Werk *«Apokalypse der deutschen Seele»* herauswuchs»¹². Als Robert Faesi 1963 seine Erinnerungen veröffentlichte, hatte Balthasar schon mit der Ausarbeitung der Trilogie begonnen, deren fünfzehn Bände sein Lebenswerk krönen sollten (1961–1987)¹³. In der *«Trilogie der Liebe»* ist ihm eine Integration von Literatur und Theologie gelungen, die wir im zweiten Teil näher zu betrachten haben. Eine erste umfangreiche Früchtelese der germanistischen Ausbildung und der daraus erwachsenen *«Apokalypse der deutschen Seele»* konnte er in dem Jahrzehnt zwischen 1942 und 1952 dank seiner Herausgeberschaft bei der *«Europäischen Reihe»* der *«Sammlung Klosterberg»* halten. Vielen ist sein Name in der lesehungrigen Nachkriegszeit zum ersten Mal auf den Bändchen der *«Sammlung Klosterberg»* begegnet¹⁴.

Im Blick auf Balthasar ist also festzuhalten, dass er die Literaturwissenschaft von der Pike auf erlernt hat, dass er von Haus aus Germanist war und seine ganze germanistische Kompetenz nach und nach in sein philosophisch-theologisches Werk eingebracht und dort verschmolzen hat. Pointiert gesagt: Das Germanistikstudium war kein Umweg, sondern gehörte zur Vorbereitung und Prägung seines theologischen Auftrags. Ähnlich formulierte er selbst in einem Altersrückblick: *«Erst viel später, als der Blitz der Berufung schon Jahre hinter mir lag und ich die philosophischen Studien in Pullach ... und die vier Jahre Theologie in Lyon ... absolviert hatte, verstand ich, welch große Hilfe für die Konzipierung meiner Theologie die Kenntnis Goethes, Hölderlins, Nietzsches, Hofmannsthals und besonders der Kirchenväter, auf die mich de Lubac verwies, werden sollte»*¹⁵.

b) Guardini: von der Theologie zur Literatur

Doch wenden wir uns nun dem anderen Protagonisten zu. Wie ist Guardini zur Literatur gekommen?

Nach dem Abitur im August 1903 in Mainz studierte er zunächst zwei Semester Chemie in Tübingen, drei Semester Nationalökonomie in München und Berlin, um dann im Sommersemester 1906 mit dem Theologiestudium in Freiburg i.Br. zu beginnen, das er vom Wintersemester 1906/07 ab in Tübingen fortsetzte. Im Oktober 1908 trat er ins Mainzer Priesterseminar ein und empfing am 28. Mai 1910 die Priesterweihe. Nach der Promotion zum Dr. theol. in Freiburg (1915) und der Habilitation in Bonn (1922) wurde er im April 1923 auf den neu errichteten Lehrstuhl für *«Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung»* an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin berufen¹⁶. Über die enormen Schwierigkeiten, mit denen er an der Universität, von der er mehr oder weniger ignoriert wurde, zu kämpfen hatte, berichtet er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen. Sie sind während des kriegsbedingten Interims (1943–1945) in Mooshausen im Pfarrhaus seines Freundes Josef Weiger (1882–1966) verfasst worden. Den entscheidenden Rat erhielt Guardini vom einflussreichen Phänomenologen Max Scheler (1874–1928), der damals in Köln lebte. *«Was die Vorlesungen selbst angeht, so bestand eine große Schwierigkeit darin, dass es sich bei ihnen um kein eigentliches Fach handelte. Daher konnte ich sie nicht, wie jeder Ordinarius sonst, ausarbeiten, auf*

dem Laufenden halten und in gegebenen Abständen wiederholen. Was ich hatte, war im Grunde nur ein prinzipieller Ausgangspunkt, ein Standort und Maßstab für das «Anschauen»; zu suchen, was von ihm aus angeschaut werden sollte, den Blick zu vollziehen und ins Theoretische zu übersetzen, war Sache einer immer neuen Bemühung ... Der einzige Mann, der mir einen brauchbaren Rat gab, war Max Scheler. Im ersten Semester las ich über die Grundformen der Erlösungslehre. Das war natürlich ein Verlegenheitsthema; ich musste aber anfangen und dazu nehmen, was ich hatte. Er sagte, so gehe es nicht; ich solle die grundsätzlichen Gesichtspunkte an konkreten Gegenständen entwickeln – zum Beispiel an einer Analyse der Gestalten Dostojewskijs, der damals sehr aktuell war. – So habe ich viel herumgesucht und experimentiert ... Mit der Zeit bildete ich mir einige Typen von Vorlesungen heraus, die sich bewährt haben. Das waren zunächst solche von systematischem Charakter, welche Probleme der Daseinsdeutung im Zusammenhang behandelten ... Eine zweite Gruppe waren Vorlesungen über das Neue Testament; Versuche also, den Inhalt der Offenbarung gleichsam aus ihrem Urlaut heraus zu erfassen ... Eine dritte endlich waren Interpretationen religiöser, philosophischer oder dichterischer Texte und Gestalten. Ich erkannte die Bedeutung, welche echte Interpretation für eine geistig verwaschene Zeit hat, immer besser, und bildete mir allmählich eine Methode heraus, von der genauen Deutung des Textes zum Ganzen des Gedankens und der Persönlichkeit vorzudringen und damit grundsätzliche Fragestellungen zu verbinden»¹⁷.

Guardini hat also erst nach längerem Suchen und wohl auch Umherirren den Weg zur Theologie und zum Priestertum gefunden. Im Unterschied zu Balthasar hat er die Literaturwissenschaft nie *ex professo* studiert. Die Literatur wurde für ihn erst eine beruflich relevante Größe, als ihm Max Scheler den wegweisenden Rat gegeben hatte. Während der Basler Theologe sich im Metier der Literaturwissenschaft professionell bewegt, spürt Guardini seine Unzulänglichkeit. «In dieser Art des Lehrens lag natürlich die Gefahr des Dilettantismus. So verschiedenartige Gebiete wirklich zu beherrschen, den Stand der Forschung zu kennen und die verschiedenartigen Methoden richtig zu handhaben, war ganz unmöglich. Ich habe denn auch die Tatsache, mit meiner Arbeit sozusagen außerhalb der anerkannten Methoden zu verfahren, immer sehr schwer empfunden ... So fühlte ich mich einer Entscheidung zugedrängt: Sollte ich versuchen, in rastloser Arbeit so viel als möglich zu lernen und zu wissen, um dieser Forderung zu genügen? Dann hätte ich etwas unternommen, was meiner Natur fremd war, hätte meine Kräfte zerstört und wäre am Ende doch gescheitert. Also machte ich sozusagen aus der Not eine Tugend. Ich verzichtete bewusst auf das jeweilige Fachwissen. Ich suchte, so gut ich es vermochte, vor die Fragen selbst zu gelangen und mit ihnen fertig zu werden; so tief als möglich in die Texte einzudringen und aus ihnen heraus zu arbeiten. Das bedeutete natürlich ein Wagnis – man kann auch sagen, eine Vermessenheit. Es setzte voraus, dass ich befähigt sei, wirklich von der Sache her zu fragen; auch zu den Texten und ihrem Inhalt in ein echtes Verhältnis zu gelangen»¹⁸. Die Resonanz aber, die er in überfüllten Vorlesungssälen bei seinen Hörern und Hörerinnen gefunden hat, musste ihm ein deutliches Zeichen sein, dass er instinktiv richtig gehandelt hatte.

Die biographische Betrachtung gibt klar zu erkennen, dass der Zugangsweg zur Literatur bei beiden Protagonisten verschieden war. Schematisch ausgedrückt verläuft die Richtung so: Bei Balthasar geht der Weg von der Literaturwissenschaft zur Theologie, während Guardini durch seine Weltanschauungsprofessur von der systematischen Theologie auf die Literatur zustrebt. Wie aber finden Literatur und Theologie zueinander und kommen sich näher, so dass von Integration die Rede sein kann? Diese Frage gilt es in einem neuen Gedankenschritt zu reflektieren.

2. *Verschiedene Schichten der Integration*

Wenn wir mit dem Begriff Integration das Streben nach Vervollständigung, nach einer umfassenden Ganzheit verstehen, ist bereits mitgesagt, dass es sich um einen dynamischen Prozess handelt, der aber nicht nach dem Modell einer dialektischen Aufhebung konzipiert werden darf. Integration ist nicht mit Dialektik zu verwechseln. Die beiden Größen Literatur und Theologie (hier im Sinne von Religion!) sind selbständige Sachbereiche, die autonome Wissenschaftszweige konstituieren, nämlich die Literaturwissenschaft und die Theologie. Das Proprium der Theologie ist ihre Bezogenheit auf die göttliche Offenbarung, der der Glaube antwortet, so dass sie sich von daher als Glaubenswissenschaft definiert. Um den dynamischen Prozess der Integration nachvollziehbar zu machen, unterscheide ich verschiedene Schichten oder Ebenen. Dabei verschweige ich nicht, dass ich das Verhältnis der beiden Größen aus der Perspektive der Theologie, also vom Standort des systematischen Theologen zu entwickeln versuche und keine literaturwissenschaftliche Kompetenz beanspruche¹⁹.

Die Theologie entdeckt ihr spontanes Interesse an der Literatur, wenn sie sich ihrer Verkündigungsaufgabe bewusst wird. Der Mensch ist der gemeinsame Adressat sowohl der Theologie als auch der Literatur. Im Blick auf diesen gemeinsamen Adressaten wird die Literatur für den Theologen relevant.

a) *Schule des sprachlichen Stils*

Es bedarf wohl keiner langen Abhandlung, um den Nutzen zu erweisen, den die Beschäftigung mit Literatur für den eigenen Sprachstil erbringt. Wenn die Philosophie eine Schule des Denkens ist, dann ist der Umgang mit Literatur eine Schule der Sprache. Theologen, die ihre sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten an literarischer Prosa und Dichtung geschult haben, erreichen im allgemeinen eine bessere Kommunikation mit ihren Lesern, als dies der Fall ist, wenn sie sich in die wissenschaftliche Fachterminologie einsperren. Die Spannung zwischen künstlich gemachter Terminologie, die sich durch eine höhere Präzision auszeichnen mag, und der natürlich gewachsenen Sprache, die näher am Leben ist und so mehr Wirklichkeit zu fassen vermag, ist in der Wissenschaft nicht zu eliminieren, sondern im Gegenteil für die Entwicklung der Wissenschaft von großem Nutzen. Der Umgang mit Literatur verschafft ein Gegengewicht zum wissenschaftlichen Drang einer rein terminologischen Verwaltung der ausschnittshaften Wirklichkeit. In der Beschäftigung mit der Dichtkunst wird der «Sprachleib» mit Bildern und Metaphern angereichert. Die Bibel, die in weiten Teilen selbst ein poetisches Buch ist, kann als

Vorbild dienen. Sowohl Guardini wie Balthasar haben stets auf die sprachliche Qualität ihrer Schriften geachtet. Die vielen Redaktionsstufen, denen Guardini seine Texte unterworfen hat, zeugen von seinem fast skrupulösen Bemühen um den letzten Schliff. Balthasar scheint bereits beim ersten Anlauf geradezu druckfertig formuliert zu haben, sonst wäre seine enorme Produktion wohl kaum zustande gekommen.

b) Sensibilisierung für die «Zeichen der Zeit»

Eine weitere Stufe erreicht der Prozess der Integration für den Theologen, wenn er von der Sensibilität der Dichter und Literaten profitieren kann. Sie zeichnet ein besonderes Witterungsvermögen aus. Sie erkennen oft schneller Entwicklungen und Umbrüche in der Gesellschaft. Die visionäre Kraft der Dichter eilt der Zeit voraus und erahnt das Zukünftige. Ihre Stimme sollte gehört werden, wenn die «Zeichen der Zeit» zu deuten sind. Indem der Theologe gleichsam mit einem Auge die zeitgenössische Literatur im Blick behält, ist er zugleich näher bei den Menschen, die er mit seiner Verkündigung der frohen Botschaft Gottes erreichen soll.

Wenn die Theologie um der Verkündigung willen die Nähe zu den Menschen sucht, bedeutet solche Nähe jedoch nicht, dass der Theologe dem Zeitgeist und den wechselnden Moden nachlaufen soll. Im Gegenteil, hier ist zugleich Distanz erforderlich, nämlich der notwendige Abstand zur Unterscheidung der Geister, die solche Zeichen erkennen muss, in denen der Geist Gottes spricht und wirkt. Die Kriteriologie solcher «discretio spirituum» aber liegt in der Kompetenz der Theologie und nicht der Literatur.

c) Theologische Literaturkritik

Daraus ergibt sich ein besonderer Standort der Theologie gegenüber der Literatur, für den m. E. noch keine begriffliche Bezeichnung gefunden worden ist, die sich allgemeiner Akzeptanz erfreuen könnte. Ob der bisweilen verwendete Begriff «Literaturtheologie» den Sachverhalt befriedigend umschreibt, bedarf wohl noch längeren Nachdenkens. Doch ist solch standpunktbezogenes Zugehen auf die Literatur sowohl von Guardini wie von Balthasar praktiziert worden.

Im Unterschied zur Literaturkritik, wie sie in der Literaturwissenschaft mit formalen und ästhetischen Kategorien geübt wird, hat Balthasar in seiner «Apokalypse der deutschen Seele» einen anderen Zugang gesucht, den er in einem Gespräch mit Angelo Scola – inzwischen Kardinal und Patriarch von Venedig – einmal so beschrieben hat: «Da ich Germanistik studierte, suchte ich diese tausend Phänomene [der literarischen Kultur seiner Studienzeit] zuerst in einer (ganz unzureichenden) Dissertation vom Christlichen her zu durchleuchten (...), woraus sich später, nach meinem Eintritt in den Jesuitenorden, mein erstes Werk herauskristallisierte: «Apokalypse der deutschen Seele», worin versucht wird, die großen deutschen Dichter und Philosophen (von Lessing, Herder, Kant, Goethe, Schiller, den idealistischen Philosophen, zur zentralen Gestalt Nietzsches, flankiert von Kierkegaard und von Dostojewskij, über die Lebensphilosophen bis hin zu Scheler, Karl Barth und Bloch) auf die letzte Haltung ihres Herzens hin abzuhorchen – daher das Wort

Apokalypse»²⁰. Und in «Unser Auftrag» vergleicht er sein Vorgehen sogar mit einer «Beichte»: «Wenn ich meinem Dissertationsthema und der daraus entwickelten «Apokalypse der deutschen Seele» nachsinne, so war der Grundimpuls der Wunsch, die großen Gestalten der modernen deutschen Geistesgeschichte auf ihre letzte, oft verborgene religiöse Haltung hin zu «enthüllen» (apokalyptein heißt ja enthüllen), sie gleichsam «beichten» zu lassen»²¹. Solches Durchleuchten der Literatur auf ihre religiöse Haltung hin, also ihre Konfrontation mit den christlichen Glaubensinhalten würde ich als theologische Literaturkritik bezeichnen.

Über die Methode reflektiert Balthasar in der gedankendichten «Einführung»: «Indem nun Philosophie, Theologie und Kunst [= Dichtkunst, Literatur] das Eschaton umkreisen und gleichsam in einer apokalyptischen Spirale von außen nach innen, von Alltag zu Wunder, von Sache zu Geist vordringen, sind sie Geisteswissenschaften, das heißt Werkzeuge der Selbstenthüllung der Seele. Wir sagen hier «Seele» (und nicht «Geist») nicht in dem Sinn einer bloß «psychologischen» oder auch «philosophischen» Wirklichkeit, sondern um jenes Konkret-Letzte zu treffen, das sich etwa in der Rede «Seelen retten» (statt «Menschen» oder «Geister retten») ausdrückt. Eschatologie läßt sich dann als die Lehre vom Verhältnis der Seele zu ihrem ewigen Schicksal definieren, dessen Erreichung (Erfüllung, Angleichung) ihre Apokalypse ist»²². Von diesem interdisziplinären Ansatz aus macht er sich auf den Weg, die Letzthaltungen der «deutschen Seele» aufzuzeigen, die sich für ihn in mythischen Bildern verdichten. Der Mythos wird zum Schlüssel seiner Deutungen. «Am eschatologischen Mythos einer Zeitspanne soll sich das eigentliche Wesenswort dieser Zeit offenbaren, im Bilde sich, klarer als in jeder abstrakten Theorie, die Seele der Epoche spiegeln»²³. Die Mythen laufen auf zwei Grundfiguren hinaus: auf die Gestalt des Prometheus und auf Dionysus. «Das Eigentümliche der vorliegenden Studien ist vielmehr, aus historischen Weltanschauungsstrukturen wie aus einzelnen Steinen ein Gebäude zu bauen, das einen außerhistorischen Sinn hat. Sie [die Studien] stehen so zwischen Geschichte und System, in einer Mitte, die sich nur darum von Hegel unterscheidet, weil ihnen diese Mitte zwischen «objektiv» und «subjektiv» als höchst labile, eben kreatürliche, erscheint, – als Mitte des Mythischen, nicht des absoluten Geistes»²⁴. Die Mythenbilder sind dann mit der Gestalt Jesu Christi zu konfrontieren, dessen eschatologisches Gericht den gültigen Maßstab sichtbar machen wird, an dem die Letzthaltungen gemessen und beurteilt werden.

Mit diesem knappen Resümee der «Einführung» zur «Apokalypse der deutschen Seele» ist der Weg skizziert, den sich Balthasar zu seiner originellen Literaturkritik gebahnt hat. Einen in der Zielsetzung und Intention ähnlichen Weg hat auch Guardini bei seiner Auseinandersetzung mit Werken der Literatur verfolgt. Sein Standort wird ihm vom Lehrstuhl für christliche Weltanschauung vorgegeben und auf diese Weise zugleich institutionalisiert. Dabei erreicht er natürlich eine viel breitere und nachhaltigere Wirkung, als sie Balthasar zunächst beschieden war. Während dieser seine Literaturkritik in den Bereich von «Letzthaltungen» vorangetrieben hat, charakterisiert jener sein Vorgehen vornehmlich mit der Kategorie der Begegnung. In einer «Vorbemerkung» zum Sammelband «Sprache – Dichtung – Deutung» reflektiert er über den eigenen Charakter seiner Arbeit: «In ihr steckt eine Theologie, die aber anders aussieht als dort, wo sie Gegenstand der Fachwissenschaft ist. Hier bezieht sie sich auf jene Probleme, die aus dem Gang des Menschenlebens, aus den

Geschehnissen der Geschichte und aus dem Werden der Kultur hervorgehen. Umgekehrt werden diese Probleme nicht für sich allein, sondern als Fragen an die Offenbarung verstanden. Daraus ergeben sich eigene Weisen des Verfahrens – freilich auch besondere Schwierigkeiten. Die Fragen laufen auf verschiedenen Ebenen und verlangen eine Vielfalt von Perspektiven; dadurch bringen sie die Gefahr mit sich, die Gesichtspunkte zu vermengen und unsachlich zu urteilen ... Immer handelt es sich um Ergebnis von Begegnung: um Deutung der «Welt» vom Glauben her; um Fragen, welche die Welt an die Offenbarung richtet. Um eine Bemühung also, die den oben genannten Gefahren ausgesetzt ist, aber geleistet werden muss, weil die Probleme, denen sie zu genügen hat, da sind und immer dringlicher werden. Je weiter seit dem Beginn der Neuzeit der Bereich des Glaubens und der des Weltlebens auseinandertraten; je entschiedener ein autonomes Welt-dasein sich herausarbeitete, desto notwendiger wurde die Arbeit an einer christlichen Weltanschauungslehre»²⁵. Im Kontext seiner christlichen Weltanschauungslehre, deren Notwendigkeit er vor dem Horizont des in der Neuzeit sich ereignenden Bruches zwischen Theologie und Kultur begreift, begegnet Guardini der Literatur und vollzieht seine Integration von Theologie und Literatur.

d) Katalysator theologischer Innovation

Die Begegnung zwischen Literatur und Theologie gerät auf eine neue Ebene, wenn Elemente der Literatur zu einem Ferment theologischer Reflexion werden, wenn literarische Strukturen als Katalysator theologischer Innovation wirken. In dieser Richtung hat gerade Balthasar Bahnbrechendes geleistet. Hier ist vor allem an seine «Theodramatik» zu erinnern. Wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit hat er das Fehlen einer expliziten Reflexion über die Dramatik der Heilsgeschichte und davon abkünftig in der Theologie als ein schweres Manko empfunden. Andererseits war er überzeugt, dass es manche Ansätze in der modernen Theologie gibt, die mehr oder weniger bewusst auf eine solche Dramatik hinsteuern. «Das Unbefriedigende an der Gestalt der seit Jahrhunderten tradierten Theologie hat in den letzten Jahrzehnten neue methodische Ansätze auf den Plan gerufen. Diese Ansätze, die von Anhängern oder Gegnern jeweils rasch auf ein Schlagwort, eine Parole eingeeengt wurden, aber ursprünglich oft breiter und tiefer gedacht waren, haben eines gemeinsam: alle wollen sie eine auf der Sandbank rationalistischer Abstraktion festgerammte Theologie neu in Fahrt bringen. Jeder dieser Versuche enthält ein richtiges, sogar unentbehrliches Moment. Aber keiner genügt für sich allein als Prinzip einer christlichen Theologie ... Sieht man sie alle in der Positivität ihres Beitrags wie in dessen Partialität, so wird klar, dass sie miteinander auf eben das hin konvergieren, was wir als Theodramatik bezeichnen. Was jedem fehlt, ist von hier her ergänzbar»²⁶. So hat er sich nach der Theologischen Ästhetik von neuem an die Arbeit gemacht und als fast Siebzigjähriger seine «Theodramatik» (1973–1983) zu schreiben begonnen. Hinsichtlich des ersten Bandes erklärt er in einem Rückblick: «Es schien sinnvoll, nicht gleich auf die Konstruktion einer solchen Theologie loszustürzen, sondern zunächst ein «dramatisches Instrumentar» vom Literarischen und vom gelebten Theater, ja vom Leben überhaupt her, zu erarbeiten, um Bilder und Begriffe zu bereiten, womit dann (mit entsprechender Transposition) gearbeitet

werden kann. Schon dies war eine weitschichtige Angelegenheit, worin unter anderem zu reden war vom Drama als Existenzerhellung, von der merkwürdigen Trias von Autor – Schauspieler – Regisseur, aber auch derjenigen von Darbietung – Publikum und Verstehenshorizont, sodann von der Endlichkeit der Spielzeit, von Situation, Freiheit, Schicksal, Tod, von dem «Guten» oder «Gerechten», um das im Spiel gerungen wird, von tragisch, komisch, tragikomisch²⁷. Die Erarbeitung des dramatischen Instrumentars setzt das Aufspüren und Aufdecken verborgener theologischer Elemente und Strukturen in der Dramenliteratur voraus, die aber ohne das Licht, das von der Theologie her auf sie fällt, schwerlich erkannt werden könnten. Wir stehen hier vor einem analogen Sachverhalt, der auch im Beziehungsfeld zwischen Philosophie und Theologie anzutreffen ist, nämlich ein von Guardini so bezeichneter «dritter Bereich»²⁸, bei dem unter dem Licht der Offenbarung Vernunftwahrheiten und Zusammenhänge erkannt werden, die ohne dieses Licht verborgen blieben. Balthasars geniale Leistung ist die Überführung des dramatischen Instrumentars in eine «Theo-Dramatik». «Es geht gewiss nicht darum, die Theologie in eine neue, ihr bisher fremde Form zu gießen. Sie muss diese Form von sich her fordern, ja sie implizit und an manchen Stellen auch explizit immer schon in sich haben. Denn Theologie hat nie etwas anderes sein können als Explikation der Offenbarung Alten und Neuen Bundes, mitsamt ihren Voraussetzungen (der Welt als geschaffener) und Zielen (der Durchdringung der geschöpflichen Welt mit göttlichem Leben). Diese Offenbarung aber ist in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil ... Das alles hat Theologie immerfort und unabgeschlossen zu bedenken; und bei aller systematischen Anstrengung muss sie den Raum für dieses Dramatische offenlassen und die Denkform dafür finden»²⁹. Die Dramenliteratur hat bei Balthasar wie ein Katalysator gewirkt, der ihn zu einer Theodramatik vorstoßen ließ. Seither sind gerade von ihr die stärksten Impulse in die zeitgenössische Theologie ausgegangen. Bei der Ausarbeitung der «Theodramatik» hat der Basler Theologe zu einer Form der Integration von Literatur und Theologie gefunden, die «sui generis», gleichsam sein Markenzeichen geworden ist. Dabei ist der Topos Literatur als Anknüpfungspunkt für Verkündigung weit hinter sich gelassen. Auf der vierten Ebene der Integration steht nicht mehr die Verkündigung im Vordergrund, sondern die Theologie selbst, nämlich ihre Neustrukturierung unter dem Prinzip des Dramatischen³⁰. Zu dieser vierten Ebene ist Guardini nicht vorgedrungen; er hat sich vornehmlich auf der dritten Ebene bewegt.

3. Beispiel der Interpretation

Das methodische Instrument der dritten Ebene ist die Deutung. Das Zueinander von Literatur und Theologie auf der dritten Ebene steht unter dem Zeichen von Interpretation. Das Interpretieren eines Textes als sprachliches Kunstwerk darf selbst als eine Kunst betrachtet werden. Während der Autor als Verfasser des Textes einen im menschlichen Sinn kreaturischen Akt setzt, vollzieht der Interpret einen nachschöpferischen Akt. Das soll an einem Beispiel illustriert werden. Der Wahl des Beispiels aber hat die Sichtung des Materials voranzugehen, also eine Befunderhebung jener Werkpartien zu erfolgen, in denen Deutung geschieht.

a) *Summarische Befunderhebung*

Bei Guardini ist an seine Monographien über Gestalten der Geistes- und Literaturgeschichte zu denken: von Sokrates – Platon über Augustinus, Bonaventura, Dante zu Pascal, Hölderlin, Dostojewskij, Mörike und Rilke. Die Monographien werden begleitet von Aufsätzen, die im Band «Sprache – Dichtung – Deutung» (1962) gesammelt worden sind³¹. Die Gestalten, zu denen sich Guardini hingezogen fühlte, haben ebenso auch Balthasar interessiert. Während jener monographische Abhandlungen verfasst, baut dieser gern seine Studien als Kapitel in übergreifende Zusammenhänge ein (exemplarisch in «Apokalypse der deutschen Seele» oder in «Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik»). Doch verfasst auch er große Monographien wie über Reinhold Schneider (1953) und Georges Bernanos (1954). Doch gibt es bei Balthasar ein großes zusätzliches Werksegment, das bei Guardini nicht begegnet. Es sind seine Arbeiten, die den Dichtern und Schriftstellern des «Renouveau catholique»³² gegolten haben: Paul Claudel (1868–1955), Charles Péguy (1873–1914) und Georges Bernanos (1888–1948). In diesem Werksegment überwiegt freilich die Übersetzungsarbeit den Anteil der Studien. Balthasar hat sich zunächst als Übersetzer in den Dienst dieser Literaten begeben, um ihre Werke an das deutsche Publikum zu vermitteln. Er hat nicht nur Prosa übersetzt, sondern die noch anspruchsvollere Aufgabe der Übertragung von Lyrik gemeistert. Dabei war seine enorme Musikalität eine große Hilfe³³, eine Gabe, mit der Guardini weniger gesegnet war.

Welcher Text bietet sich nun als Beispiel des Interpretierens an? Im Rahmen eines Zeitschriftenbeitrags müssen wohl die großen Monographien ausscheiden. Deshalb ist nach kleinen Texten zu suchen. Ich habe mich für Guardinis «Ästhetisch-theologische Gedanken zu G.M. Hopkins' Sonett «Der Turmfalke»»³⁴ entschieden, dem auf Seiten Balthasars die Studie über Hopkins im zweiten Band der «Herrlichkeit»³⁵ gegenüberzustellen ist.

b) *Gerard Manley Hopkins' Sonett «Der Turmfalke»*

Der Vergleich ist insofern nicht ganz fair, da Guardinis Text eine Gelegenheitsarbeit darstellt, nämlich als Beitrag für die Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Kunisch (1901–1991) entstanden ist³⁶. Balthasar dagegen verfasst seinen Essay über Gerard Manley Hopkins (1844–1889), um den Dichter als Vertreter Englands in seinem abendländischen Symposion auftreten zu lassen, das zugleich verschiedene theologische Stile vorführen soll. Die Studie hat also ihren genauen Platz in einem umfassenden Plan, der den Dichter als einen Prototyp theologischer Ästhetik darstellen will³⁷. Die verschiedene Gewichtung zeigt sich auch äußerlich am Umfang der beiden Arbeiten. Während Guardini ein Gedicht interpretieren will, gilt Balthasars Studie der ganzen Gestalt Hopkins', aber an zwei Stellen handelt auch er ausdrücklich vom Sonett «Der Turmfalke».

Der Basler Gelehrte gliedert seinen Essay in drei ungleiche Kapitel. Das umfangreichste erste («1. Oxford, Ignatius und Scotus») zeichnet die geistige Biographie des Dichters nach. Aus einer Künstlerfamilie stammend studiert er in Oxford Klassische Philologie, gewinnt dort Kontakt zum «Oxford Movement» und wird 1866 von John Henry Newman in die katholische Kirche aufgenommen. Zwei Jahre

später tritt er 1868 ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein und verbrennt die meisten seiner Jugendgedichte³⁸. 1877 wird er zum Priester geweiht und ist an wechselnden Orten als Seelsorger und Prediger tätig. 1884 erhält er den Lehrstuhl für griechische Philologie an der katholischen Universität in Dublin, wo er von seinen Zeitgenossen kaum beachtet bereits mit 45 Jahren stirbt. Erst seit dem Erscheinen der zweiten, revidierten Gesamtausgabe seiner «Poems» von 1930 wird die dichterische Pioniertat voll anerkannt und von der Literaturwissenschaft gewürdigt. Das zweite Kapitel («2. Gottes Weltgedanke und Weltblick») zeichnet Hopkins' philosophische und theologische Spekulationen nach. In Anlehnung an die «haecceitas» des Duns Scotus prägt er die Komplementärbegriffe «inscape» («Ingestalt») und «instress» («Inkraft») und führt sie in seine theologische Weltsicht ein. Das dritte Kapitel («3. Sakramentale Dichtung») versucht die Eigenheit dieser Dichtung zu fassen. «Für dieses Eingestaltetsein des Mysteriums Gottes in der Welt bietet sich der Begriff des Sakramentalen an, der zwar den Gehalt des «Symbols» in sich einfängt, aber weit darüber hinausgeht: die Bildgestalt ist Gleichnis der Urgestalt, indem sie deren «stress» in sich hat»³⁹.

Wie oben schon gesagt, an zwei Stellen erwähnt auch Balthasar das Sonett «The Windhover», das eine Schlüsselstellung im lyrischen Werk Hopkins' einnimmt und von Guardini zum Gegenstand seiner Interpretation gewählt wird.

DER TURMFALKE

Für Christus unsern Herrn

Heut fing mein Auge früh in der Frühe Liebling, Erbprinzen
im Reich des Taglichts, von gesprenkelter Dämmerung verlockt den Falken, in seinem Reiten
Auf der stetig flach unter ihm rollenden Luft, und ausgreifend
Hoch dort, wie er kreist am Zaun einer wipfelnden Schwinge

In seiner Verzückung! dann fort, weit fort im Schwung,
Wie eines Schlittschuhs Schneide sanft schweift in einer Bogen-Beuge: das Wirbeln und Gleiten
Stob gegen den mächtigen Wind. Mein Herz insgeheim
Schlug heftig für einen Vogel, – die Vollkommenheit, die Meisterschaft dieses Geschöpfs!

Wildschönheit und Hochkraft und Tat, o, kühnes Gebaren, Gepränge, Gefieder hier
Zügelt euch! UND das Feuer, das dann von dir sprüht, billionen-
mal lieblicher, dräuender noch, o mein Ritter!

Nicht zu verwundern: schiere Mühsal wetzt die Pflugschar tief in die Furche
Blank, und blau-fähle Asche, ah mein Liebling,
Fällt, reibt sich wund, und klapft scharlach-golden.⁴⁰

Guardini charakterisiert seinen Deutungsversuch als Frucht unmittelbarer Begegnung mit dem Gedicht. «Also keine Wissenschaft, sondern Bemühung des Lesers [= Guardini] um die Aneignung eines Kunstwerks, dessen Kostbarkeit ihn ebenso stark berührt hat wie sein Tiefsinn»⁴¹. Zwei Gestalten werden vom Dichter evoziert: ein Turmfalke in der Weite des Morgens und eine Pflugschar in der Furche des Ackerbodens. Beide Dinge («thing») aber werden transparent auf ein Drittes hin, das nur in der Widmung aufscheint: «Für Christus unseren Herrn». Die beiden

vierzeiligen Quartette vergegenwärtigen in einer Reihe von wechselnden Bildern den Falken, dessen Vollkommenheit und Meisterschaft den Betrachter in Erstaunen und Verzückung versetzt. An dieser Stelle schiebt der Interpret eine philosophische Reflexion ein, um dieses Erlebnis tiefer zu fassen. Die Richtung weist ihm die Zueignung des Gedichtes. «Sie sagt: Nachdem in der Vollendungs-Ekstasis der Natur dem Platoniker die ›Ingestalt‹, das ›eidos‹ schaubar geworden ist, wird dem Christen jene deutlich, in welcher der Urgrund aller ›eidè‹, der Logos, durch den alles geschaffen worden, was geschaffen ist» (Joh 1,3), sich kundtut, Christus: in der Schönheit des ›Erbprinzen des Morgens‹, die Herrlichkeit des ewigen Sohnes»⁴².

In den zwei dreizeiligen Terzetten wird wie in einem Sturzflug der Gegenbereich der Höhe erreicht: die Erde, der Acker, die Furche im Ackerboden. Beim Interpretieren löst dieser Sturz die Assoziation an die christologische Kenose aus. Er zitiert aus dem Hymnus des Philipperbriefes, «wonach Jener, der vorher im Licht der Gotteshöhe lebte, durch die Menschwerdung herabgestiegen, «sich selbst vernichtet und Knechtsgestalt angenommen hat» (Phil 2,7). Er, vorher ›Falke‹, ist nun ›Ackerknecht‹, der an seinem Pflug harte Arbeit verrichtet»⁴³. Die Anrufe «mein Ritter» (beziehbar auf den soteriologischen Kampf Christi), «mein Liebling» speisen sich aus der mystischen Intimität des Dichters.

Balthasars Bezugnahme auf das Sonett betrifft gleichfalls den Umschwung von den Vierzeilern zu den Dreizeilern. «Wenn Hopkins im ›Windhover‹ (Turmfalken) sein dichterisch Bestes erreicht zu haben meint, so nicht zuletzt infolge der Einheit des Geschauten und der Schau: des ›Erbprinzen des Taglichts‹, der in ›Wildschönheit and valour and act‹, mit ›air, pride, plume‹ gegen den mächtigen Wind auf seiner Flügelspitze empor-spiralt, um dann, vom Dichter zum innehaltenden Höhepunkt gerufen (here buckle!), seine volle, gefährlichste Kraft unbeweglich wie fallende Ascheglut zu verströmen»⁴⁴. An der zweiten Stelle unterstreicht Balthasar den christologischen Sinn. «So ist es das Geheimnis des Sonetts vom ›Turmfalken‹ – ›Christus unserem Herrn‹ gewidmet –, das Bild in einer ungeheuer aufgesteigerten Intensität vorzuführen, die die kühnen Aufschwünge des Wildvogels bereits spiritualisiert, um dann das äußerste, nunmehr unbeweglich gewordene Schweben auf der höchsten Höhe, mit ausgebreiteten Flügeln, als letzte Kraftentfaltung zu deuten, daraus die Gluten niederträufeln: sakramentales Bild des Kreuzes. Das Bild ist als natürliches überfordert, seinem Gesamtsein [sic!] nach jedoch nicht; es vollzieht keine metabasis, keine allegoria; Christi Kreuz ist ja nicht ein geschichtliches Faktum neben andern, worauf ein Naturvorgang mehr oder weniger willkürlich hinbezogen würde: es ist die ontische Grundvoraussetzung aller Naturvorgänge, die alle, wissentlich oder nicht, inwendig und über sich hinaus dies bedeuten, dies meinen. Der ›Turmfalke‹ lässt den Bezug ausdrücklich nur in der Widmung aufscheinen, im Gedicht selbst muss das Bild alles sagen»⁴⁵.

Auch wenn die Interpretationen im Detail differieren – Guardini sieht die Klimax im Sturz des Falken, Balthasar macht sie im unbeweglich gewordenen Schweben des Vogels in höchster Höhe fest, von wo die Gluten herabträufeln –, ihr Gesamttenor weist aber in dieselbe christologische Sinnrichtung: bei Balthasar sakramentales Bild des Kreuzes, bei Guardini «der leidende Christus, dessen Wunden im Kampf der Erlösung blutigrot aufklaffen, aber von geheimer Erlöser-Herrlichkeit golden leuchten»⁴⁶. Beide Theologen fühlten sich von dem Gedicht angezogen. Aus Einträgen im

Taschenkalender geht hervor, dass Guardini sich im Februar 1961 intensiv mit Hopkins' Gedichten befasst hat. Balthasar hat seinen Essay Anfang Juli 1962 niedergeschrieben⁴⁷. Die Interpretation des Gedichtes durch die beiden Protagonisten mag als Beispiel für die Integration von Theologie und Literatur stehen. Um den Sinngehalt des Sonetts voll zu erfassen, bedarf es gewissermaßen der Augen der Theologie.

4. Kontext Kultur

Abschließend soll noch an den Kontext erinnert werden, in den das erörterte Thema einzuordnen ist. Wir fragen nach dem geistigen Raum, in dem die Begegnung von Literatur und Theologie erfolgt. Dieser Raum ist die Welt der Kultur. In seiner Pastoralkonstitution hat das 2. Vaticanum das komplexe Phänomen der Kultur umschrieben: «Unter Kultur im allgemeinen versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit»⁴⁸. Auf den engen Zusammenhang von Natur und Kultur wird eingangs hingewiesen. «In der Person des Menschen selbst liegt es begründet, dass sie nur durch Kultur, das heißt durch die entfaltende Pflege der Güter und Werte der Natur, zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Lebens gelangt»⁴⁹. Kultur wächst also aus der Natur hervor, aber sie übersteigt zugleich die Natur, da der Mensch im Kulturschaffen gleichsam seine neue Welt erbaut, in der die Natur unter ein höheres Gesetz gestellt wird.

Kultur und Religion stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander. Von dieser Zuordnung leitet sich das Interesse der Kirche für die Kultur ab, von der das ganze zweite Kapitel im zweiten Hauptteil der Konstitution handelt⁵⁰. Dabei rückt die Kultur unter die Perspektive des Evangeliums Christi. «Die gute Botschaft Christi erneuert unausgesetzt Leben und Kultur des gefallen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen. Unablässig reinigt und hebt sie die Sitten der Völker. Die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes oder einer jeden Zeit befruchtet sie sozusagen von innen her mit überirdischen Gaben, festigt, vollendet und erneuert sie in Christus. Schon durch die Erfüllung der eigenen Aufgabe treibt die Kirche die menschliche und mitmenschliche Kultur (*humanam civilemque cultum*) voran und trägt zu ihr bei; durch ihr Wirken, auch durch ihre Liturgie, erzieht sie den Menschen zur inneren Freiheit»⁵¹.

Unter den dringlichen Aufgaben der Christen im Bereich der Kultur nennt die Konstitution Literatur und Kunst. «Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern

und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen»⁵². Die Theologen aber werden ermahnt, «sich zugleich um eine tiefe Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit zu bemühen und die Verbindung mit der eigenen Zeit nicht zu vernachlässigen, um den in so verschiedenen Wissenszweigen gebildeten Menschen zu einem umfassenden Glaubensverständnis verhelfen zu können»⁵³.

Diese neue Positionierung der Kirche in ihrem Dialog mit der Welt der Kultur hatte zweifellos ihre Wegbereiter. Mit ihrer Integration von Theologie und Literatur haben sowohl Romano Guardini wie auch Hans Urs von Balthasar dazu ihren persönlichen Beitrag geleistet. Die Theologie nach dem 2. Vatikanum ist sensibler geworden für das Phänomen der Kultur, als dies bei der neuscholastisch geprägten Theologie noch vor dem Konzil der Fall war⁵⁴. Ohne die ureigenen Aufgaben zu vernachlässigen, nimmt sie mit offenem Blick und Geist das literarische Schaffen und überhaupt das Kulturschaffen wahr und folgt so den markanten Spuren ihrer großen Meister. Dabei bleibt es eine Binsenwahrheit: Nur ein starker Glaube vermag Kultur zu prägen.

ANMERKUNGEN

¹ H.U. von Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970; Freiburg 1995. Am 17. März 1971 empfing Balthasar in München den von der Katholischen Akademie in Bayern gestifteten Romano-Guardini-Preis.

² M.Lochbrunner, Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft, in: Forum katholische Theologie 12 (1996) 229–246.

³ M.Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005 (2. Kapitel: Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar); erscheint demnächst.

⁴ M. Lochbrunner, Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft, 231–234.

⁵ H.U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Selbstverlag des Verfassers: Zürich 1930; Neuauflage: Studienausgabe Hans Urs von Balthasar Bd. 2, Freiburg 1998.

⁶ R. Faesi, Begutachtung der Dissertation von Hans Balthasar [sic!]: Geschichte des eschatologischen Problems in der neuen deutschen Dichtung [sic!], in: Promotionsakten Hans Urs (von) Balthasar 1928, Staatsarchiv des Kantons Zürich, U 109 e. 27.

⁷ H.U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Freiburg 1998, 41.

⁸ Siehe Balthasars Bericht «Warum ich Priester wurde» (aus dem Jahr 1959): «Noch heute, nach dreißig Jahren könnte ich auf dem verlorenen Waldweg im Schwarzwald unweit von Basel den Baum wiederfinden, unter dem ich wie vom Blitz getroffen wurde. Ich war damals Student der Germanistik und folgte einem Exerzitienkurs für Laienstudenten» (in: E.Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 400).

⁹ Brief der Mutter Gabrielle von Balthasar an P. Bonaventura Egger: Luzern, 2.8.[1921]. Das Original des Briefes befindet sich im Stiftsarchiv Engelberg.

¹⁰ Von diesem Literaturkurs hat mir sein Mitnovize Kardinal Alois Grillmeier SJ (1910–1998) berichtet.

¹¹ R.Faesi, Apokalypse der deutschen Seele, in: Neue Züricher Zeitung Nr. 1382, 1. August 1937. Faesi spricht von einer Doppelbegabung des Verfassers, die es ihm ermöglicht, sowohl den Denkern als auch den Dichtern gerecht zu werden.

- ¹² R. Faesi, *Erlebnisse. Ergebnisse*, Zürich 1963, 405/406.
- ¹³ M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe, in: *Forum katholische Theologie* 11 (1995) 161–181; ders., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981.
- ¹⁴ M. Lochbrunner, «Grundsteine zu einem geistigen Europa sammeln ...» Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der Sammlung «Klosterberg. Europäische Reihe» (1942–1952), in: ders., *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen* (1942–1967), Würzburg 2002, 9–58.
- ¹⁵ H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 32.
- ¹⁶ Zu den biographischen Daten siehe bei Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini 1885–1968. *Leben und Werk*, Mainz ⁴1995.
- ¹⁷ R. Guardini, *Berichte über mein Leben*, in: ders.; *Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben* (RGW), Mainz/Paderborn 1995, 44–45. RGW = Romano Guardini Werkausgabe.
- ¹⁸ A.a.O., 45–46.
- ¹⁹ Die Exegese als dominant philologische Disziplin hat schon immer in einer besonderen Nähe zu den Methoden der Philologie gestanden und sie in die Bibelhermeneutik integriert. Über diesen speziellen Fall der Integration von Literatur und Theologie soll hier nicht gehandelt werden. Stellvertretend für andere, die in dieser Richtung gearbeitet haben, soll wenigstens der Name des spanischen Jesuiten und ehemaligen Professors am Biblicum Luis Alonso Schökel (* 1920) genannt werden.
- ²⁰ H.U. von Balthasar, *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola* (Neue Kriterien 3), Freiburg ²2001, 10/11. Das Gespräch ist zuerst unter dem Titel «Viaggio nel post-concilio» im November 1985 in der italienischen Zeitschrift «Trenta Giorni» veröffentlicht worden.
- ²¹ H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 32.
- ²² H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Bd. 1: *Der deutsche Idealismus*, Freiburg ²1998, 4. Nur nebenbei sei angemerkt, dass «Eschatologie» hier die subjektive Haltung gegenüber dem Eschaton meint, während in der Theologie der Begriff gemeinhin eine objektive Realität bezeichnet und als Lehre von den «letzten Dingen» verstanden wird.
- ²³ A.a.O., 9.
- ²⁴ A.o.O., 10.
- ²⁵ R. Guardini, *Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis* (RGW), Mainz/Paderborn 1992, 9–10.
- ²⁶ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Bd. I: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 23.
- ²⁷ H.U. von Balthasar, *Noch ein Jahrzehnt – 1975*, in: ders., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 83.
- ²⁸ In seinem *Opusculum* hebt Balthasar diesen dritten Bereich als Guardinis Domäne hervor; siehe H.U. von Balthasar, Romano Guardini. *Reform aus dem Ursprung*, Freiburg ²1995, 21f.
- ²⁹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik I*, 113–114.
- ³⁰ Wenn hier, um das Profil der vierten Ebene kurz skizzieren zu können, auf die Theodramatik zurückgegriffen worden ist, ließe sich mutatis mutandis am Gestaltbegriff der Ästhetik Entsprechendes aufzeigen. Während für die Gewinnung des dramatischen Instrumentars die Dramenliteratur relevant ist, sucht Balthasar sein ästhetisches Instrumentar in erster Linie bei Johann Wolfgang von Goethe, speziell bei dessen Gestaltverständnis; vgl. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg 1981, 166–175.
- ³¹ Ich verzichte auf bibliographische Hinweise, die anhand der von Hans Mercker erarbeiteten Guardini-Bibliographie (München 1978) leicht nachgeschlagen werden können.
- ³² LThK³ VIII (1999) 1109f. (V. Kapp); W. Frühwald, *Deutscher «renouveau catholique»*. Zur literarhistorischen Einordnung des Werkes Gertrud von le Forts, in: H. Bach (Hrsg.), *Dichtung ist eine Form der Liebe*, München 1976, 60–73.
- ³³ M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und die Musik, in: *IkaZ* 29 (2000) 328.
- ³⁴ R. Guardini, *Ästhetisch-theologische Gedanken zu G.M. Hopkins' Sonett «Der Turmfalke»*, in: ders., *Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis* (RGW), Mainz/Paderborn 1992, 81–86.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit II/2: Fächer der Stile*. Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 717–766.

³⁶ Die Beziehung Guardinis zum Literaturwissenschaftler Hermann Kunisch, der seit 1955 sein Kollege an der Münchener Universität war, wird von Berthold Gerner subtil ausgeleuchtet: Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie. Bd. 1: Lehrer an der Universität, München 1998, 426–434.

³⁷ Peter Henrici macht mit Recht aufmerksam, dass wohl auch autobiographische Erinnerungen Balthasars in seine Studie über Hopkins eingeflossen sind; vgl. *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 24. Das ignatianische Ordensideal scheint es in der Tat künstlerischen Begabungen sehr schwer zu machen, sich zu entfalten. Bei Hopkins brach erst nach sieben Jahren im Orden der dichterische Impetus wieder hervor.

³⁸ Siehe Balthasars Darstellung des inneren Ringens zwischen künstlerischer und religiöser Berufung beim Ordenseintritt Hopkins: *Herrlichkeit II/2*, 736–741.

³⁹ A.a.O., 761.

⁴⁰ Übersetzung von Ursula Clemen und Friedhelm Kemp in: G.M. Hopkins, *Gedichte, Schriften, Briefe*, München 1954; zitiert nach R. Guardini, a.a.O., 82, wo auch der englische Text des Sonetts abgedruckt ist.

⁴¹ R. Guardini, a.a.O., 81.

⁴² Ebd., 84.

⁴³ Ebd., 85.

⁴⁴ H.U. von Balthasar, a.a.O., 727.

⁴⁵ Ebd., 761/762.

⁴⁶ R. Guardini, a.a.O., 86.

⁴⁷ Zwei Briefstellen erlauben eine zeitliche Eingrenzung der Abfassungszeit. Am 28. Juni [1962] schreibt Balthasar an Alois Dempf: «Habe mein Bonaventura-Kap. fertig, nun noch der Hopkins, der Plato – Scotus – Ignatius zu Vätern seiner phantastischen religiösen Dichtung erwähnt hat – dann ist meine Artusrunde beisammen, und dann mache ich Pause.» Am 12. Juli [1962] teilt er Gustav Siewerth mit: «Heute fahre ich für 5 Wochen ins Wallis (...). Gestern wurde ich mit «Herrlichkeit II» fertig, Hopkins war der Schluss.» So bleiben gerade zwei Wochen für die Niederschrift des Essay übrig. In dieser Mitteilung an Siewerth klagt Balthasar auch darüber, dass seine Werke (damals!) kaum gelesen werden, «denn wer in Deutschland nicht Professor ist, wäre besser Kohlenarbeiter – eigentlich steht nur Guardini zu mir, immer wieder, was sehr seltsam ist. Man hört so viel Gutes von ihm, seiner Freigebigkeit, Hilfsbereitschaft.» Guardini rechnete damals damit, Balthasar als Nachfolger auf seinem Lehrstuhl gewinnen zu können. Zu den Korrespondenzen vgl. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts*, Würzburg 2005.

⁴⁸ 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «*Gaudium et spes*», Nr. 53,2; zitiert nach K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966. NB. Balthasars Freund Richard Hauser (1903–1980) hat in: *LThK² VI* (1961) 669–672 einen vortrefflichen systematischen Artikel zum Stichwort Kultur verfasst.

⁴⁹ GS 53,1.

⁵⁰ GS 53–62: «Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts».

⁵¹ GS 58,4.

⁵² GS 62,3.

⁵³ GS 62,7.

⁵⁴ Ein erfreulicher Reflex dieser Neuorientierung der Theologie auf die Kultur hin begegnet in der dritten Auflage des *LThK³* (1993 – 2001), bei der die Artikel aus dem Fach Literaturwissenschaft sowohl an Zahl wie an Substanz deutlich gewonnen haben. Eine letzte Konsequenz aus den Impulsen des 2. Vaticanums würde m. E. dann gezogen werden, wenn in Entsprechung zur christlichen Soziallehre auch eine christliche Kulturlehre institutionalisiert würde, in der der interdisziplinäre Ansatz Guardinis und Balthasars voll zum Tragen käme.

FELIX GENN · ESSEN

EINE THEOLOGIE AUS DEM GEIST DER EXERZITIEN

«Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste» (Joh 21,25). Dieser letzte Vers aus dem Johannesevangelium scheint übertrieben. Für die Exegeten ist klar, dass mit dem 20. Kapitel das Evangelienbuch abgeschlossen ist. Der Verfasser rundet dort seinen Bericht über das Leben und die Taten Jesu mit der Bemerkung ab: «Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen» (Joh 20,30-31). Der sogenannte Redaktor, der ein weiteres Schlusskapitel anfügt, greift auf diesen Satz des ursprünglichen Verfassers zurück und steigert ihn, indem er die Glaubwürdigkeit des johanneischen Zeugnisses feststellt und dann mit einer «rhetorischen Übertreibung», so Rudolf Schnackenburg, den Schlusspunkt setzt. Die Formel ist durchaus vergleichbar mit anderen literarischen Zeugnissen der damaligen Zeit. Nach Auffassung dieses Exegeten «dient die Hyperbel dazu, Jesu Taten in literarischer Manier zu verherrlichen, sicher nicht im Sinn des Evangelisten, dem es auf die tiefere Bedeutung der Werke Jesu ankommt.» Es handelt sich um einen «geschraubten Satz» eines «ehrgeizigen Schreibers», der ein «geistreiches Schlusswort hinzusetzen wollte».¹ Für das Auge eines Literarkritikers ist die Auslegung dieses letzten Verses aus dem Johannesevangelium damit beendet. Es handelt sich um eine Notiz, mit der ein vielleicht nicht ganz fähiger Schriftsteller versucht hat, an die Zielbeschreibung der Evangelienschrift aus dem 20. Kapitel anzuknüpfen und mit der Erzählung vom reichen Fischfang und der Begegnung Jesu mit Petrus und dem Jünger, den er liebte, abzurunden. Ein großer geistlicher Wert kann einer solchen Aussage nicht beigemessen werden.

Blickt man aber vom geistigen Schriftsinn und mit kirchlichem Auge auf diesen Vers, so können sich Dimensionen eröffnen, die die Literarkritik nicht fassen kann. In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums vernehmen wir die Worte: «Der

FELIX GENN, geb. 1950, 1976 Priesterweihe, 1976-78 Kaplan in Bad Kreuznach, 1978-85 Subregens am Bischöflichen Priesterseminar Trier, 1985 Promotion, 1985-94 Spiritual am Priesterseminar Trier, 1994-1997 Ständiger Lehrbeauftragter für Christliche Spiritualität an der Theologischen Fakultät Trier, Leiter der Heilig-Rock-Wallfahrt 1996, 1997-1999 Regens am Studienhaus St. Lambert in Burg Lantershofen, 1999 Weihbischof für das Bistum Trier, 2003 Ernennung zum Bischof von Essen.

Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe» (Joh 14,26) und: «Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden» (Joh 16,13-15). Das Tun Jesu ist nicht erschöpft mit dem, was er zu seinen Lebzeiten getan hat. Die Zeichen, die er gewirkt hat, erst recht sein Leiden und Sterben, das Ereignis seiner Auferstehung und seine Begegnung mit den Jüngern als der auferstandene und verherrlichte Christus sind keine abgeschlossenen Größen. Sie gehören der Kirche und sind ihr übergeben. So wie die Jünger nach und nach lernen mussten, welch tiefe Bedeutung in all dem verborgen ist, so werden erst recht die Christen, die das Zeugnis der Auferstehung aufgenommen haben und dem in der Kirche wirkenden Herrn begegnen, immer mehr erfahren, «was sein ist», und welche Herrlichkeit in diesen Zeichen, Taten, Worten und Ereignissen aufscheint. Diese Erkenntnis wird nicht bloß ein rationaler Vorgang unseres Verstandes sein, sondern der in der Kirche durch den Geist gegenwärtige Herr wirkt weiter und schließt ihr immer mehr und immer tiefer seine Wahrheit auf.

Leo der Große hat die Herrenworte aus den Abschiedsreden ausgelegt. Er bemerkt: «Es handelte sich also nicht darum, eine andere Wahrheit zu lehren oder eine andere Lehre zu verkünden. Aber die Fassungskraft jener, die belehrt wurden, musste vermehrt werden, die Beständigkeit jener Liebe, die alle Furcht vertreibt, musste verstärkt werden, damit sie die Wut der Verfolger nicht fürchtete. Das begannen die Apostel wirklich brennender zu wollen und wirksamer zu können, nachdem sie mit einer neuen Gnadenfülle des Heiligen Geistes erfüllt waren. Von der Kenntnis der Gebote schritten sie voran zum Ertragen von Leiden.»² Diese Zeugnisse lassen sich beliebig vermehren, vor allem durch die Biografie ungezählter heiliger Frauen und Männer. Adrienne von Speyr hat in ihrem Johanneskommentar auf den Zusammenhang des letzten Verses aus dem Johannesevangelium mit der Eucharistie hingewiesen. «Das Je-Größere der Liebe des Herrn, die unabgeschlossen immer neu gesprengt wird, wird uns doch je neu zuteil in der Gabe der Eucharistie. Wer kann ermessen, was durch diese eucharistische Gnade immer wieder neu in den Herzen der Menschen gewirkt wird? Es lässt sich nicht im Einzelnen aufschreiben, weil es aus dem Gesamtzusammenhang seiner Liebe kommt. Würde es aber aufgeschrieben, so könnte tatsächlich die Welt die Bücher nicht fassen: Die Zahl aller Glaubenden aller Zeiten ist eine endliche Zahl. Aber wenn sie alles aufschrieben, was sie vom Herrn wüssten, es wäre noch immer in keinem Verhältnis zu dem, was der Herr tatsächlich getan hat. Denn alles, was er tut, wird uns nur teilweise eröffnet, weil wir nur teilweise glauben und weil sein Tun zugleich in die Ewigkeit hineingetan wird und von Ewigkeit her getan wurde.»³

Die Auseinandersetzung mit der johanneischen Schlussbemerkung ist ein Schlüssel zum Verständnis der geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola, der Exerzitien. Die geistlichen Übungen zur Ordnung des Lebens auf dem Fundament, als Geschöpf den Schöpfer «zu loben, zu ehren und ihm zu dienen», haben kein anderes Ziel, als den Menschen, der sich diesen Übungen unterzieht, in eine immer tiefere Erkenntnis Jesu Christi des Herrn zu führen, um ihn mehr zu lieben

und ihm nachzufolgen.⁴ Was durch diese Erkenntnis Jesu des Herrn in der Welt gewirkt wurde, kann überhaupt nicht aufgeschrieben werden, würde es aufgeschrieben, könnte die Welt die Bücher nicht fassen.

Vierzehn Jahre sind nun vergangen, seit Hans Urs von Balthasar, erwählter Kardinal der Kirche, von uns gegangen ist. In jedem Jahr haben sich Menschen zusammengefunden, um von verschiedenen Gesichtspunkten sein umfassendes Lebenswerk zu würdigen. Die Literatur, die sich mit ihm und seinem Werk beschäftigt, wird mittlerweile unübersehbar. Die Vielzahl seiner Schriften fordert Forscher heraus, die in unterschiedlicher Absicht und von ganz verschiedenen Blickwinkeln her ihn zu verstehen suchen, ihn kritisch beleuchten, seine Theologie in einen Vergleich mit anderen Theologien bringen und vieles andere mehr. Mit einem solch gewaltigen Opus kann man vieles betreiben. Wer wird ihn wirklich verstehen? Wenn wir zu seinem Jahrgedächtnis zusammenkommen – werden wir ihm gerecht, wenn wir ihn würdigen? Für mich ist es eine Ehre, meine Hommage als Zeichen meines Dankes für das, was ich von ihm empfangen habe, formulieren zu können.

Ich habe Hans Urs von Balthasar vor 20 Jahren persönlich kennen gelernt, als er von meinem Bischof nach Trier eingeladen wurde, um vor den Seminaristen die Intention der Johannesgemeinschaft vorzustellen. Dabei lud er zu Exerzitien ein, die ich 1983 unter seiner Leitung empfangen durfte. Das war das Wichtigste, wie er selber formulierte, was er in seinen letzten Lebensjahren noch geben wollte: die geistlichen Übungen des heiligen Ignatius. Als er am 26. Juni 1988 gestorben war, suchte mich ein Mitbruder auf und ging an der Regalwand vorbei, in der die Werke Balthasars standen. Dabei bemerkte er: «Jetzt müssen wir endlich diese Bücher lesen, um ihn noch mehr zu verstehen. Bisher sagte Hans Urs von Balthasar immer, wir brauchten es nicht, wir hätten ja Exerzitien bei ihm gemacht.»

Ich habe diese persönliche Notizen hier in der Öffentlichkeit vorgestellt, weil sie für mich der Zugang zum Werk und zur Gestalt von Hans Urs von Balthasar darstellen. Exerzitien vermag ich nur richtig zu verstehen, wenn ich sie aus dem Geist des letzten Verses des Johannesevangeliums lese. Es geht nämlich in ihnen nicht so sehr um asketische Übung, sondern um die tiefere Erkenntnis Jesu Christi und die Bereitschaft, ihn an mir handeln zu lassen. Was er aber im Einzelnen an den Einzelnen tut, wer könnte es aufschreiben? In diesem Sinne verstehe ich diesen Beitrag als einen Versuch, aus der persönlichen Begegnung mit Hans Urs von Balthasar und dem Leben mit der Johannesgemeinschaft einen Blick zu werfen auf sein umfassendes, kaum auszuschöpfendes Werk.

Balthasar ist ein theologischer Stil, wie Angelo Scola treffend formuliert⁵. Die Gestalt, die dieser Stil findet und die Motive seines Denkens sind aber wesentlich geprägt vom Geist der Exerzitien. In seinem ersten Rechenschaftsbericht über sein Werk aus dem Jahr 1945 gibt er als Motto, das er über sein Tun stellen will, den paulinischen Satz an: «*Alles ist euer, ihr aber seid Christi*» (1 Kor 3,22f.)⁶. Damit gibt er uns einen Schlüssel in die Hand, sein Werk in der christologisch-trinitarischen Mitte zu verankern. Nichts anderes aber wollen die Exerzitien. Deshalb soll nun im Folgenden eine kurze Theologie der Exerzitien dargestellt werden. Auf ihrem Hintergrund lese ich das Werk Balthasars.

1. Theologie der Exerzitien

«Unter geistlichen Übungen versteht man jede Art, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und im Geiste zu beten und andere geistige Tätigkeiten. Denn wie Lustwandeln, Ausschreiten und Laufen körperliche Übungen sind, so nennt man geistliche Übungen jede Weise, die Seele vorzubereiten und in Bereitstellung zu setzen, dazu hin, alle ungeordneten Hinneigungen von sich zu tun, und nachdem sie abgelegt sind, den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Einrichtung des eigenen Lebens zum Heile der Seele» (EB 1). Hinter dieser nüchternen Umschreibung vermutet man beim ersten Lesen und Hinhören frommes Tun, asketisches Bemühen, aber kaum Theologie. Das Exerzitienbuch scheint wie eine Einleitung zu einer bestimmte Methode und Technik, in sein Leben Ordnung hineinzubringen. Lässt sich jemand durch die geistlichen Übungen führen, wird er aber der ganzen Wirklichkeit Gottes ansichtig. Aus dem Blick auf ihn begegnet er sich selbst in seiner eigenen Geschöpflichkeit und Sünde. Er begegnet dem Leben, Wirken, Leiden und Sterben des Herrn und seiner Auferstehung. Wer sich den geistlichen Übungen stellt und unterzieht, wird eingeübt in die Wahrheit Jesu Christi, vollzieht, was Jesus im Johannesevangelium sagt: *«Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind»* (Joh 3,21). Exerzitien üben ein in das Tun der Wahrheit, sind selbst Tun der Wahrheit. Die Wahrheit aber ist der lebendige Gott, der in Jesus Christus offenbar wurde und den Menschen in seine Nachfolge ruft.

Die geistlichen Übungen des Ignatius gründen auf einer trinitarischen Theologie. Als die Exerzitien umspannende Klammern sind die Betrachtung zu «Prinzip und Fundament» (23–24) und die «Betrachtung zur Erlangung der Liebe» (230–237) anzusehen. Sie sind die Angelpunkte der in vier Wochen eingeteilten geistlichen Übungen. Der, der sie empfängt, steht auf dem Fundament, sich als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber zu wissen. Es kann nur jemand Exerzitien machen, der um das innere Lebensprinzip weiß, wozu er da ist: Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen und auf diese Weise sein Heil zu erlangen. In Lob, Ehre und Dienst drückt sich eine trinitarische Struktur aus. Gott zu loben bedeutet als Liebender dem Geliebten in Dankbarkeit zu begegnen und sich seiner Nähe dankbar zu vergewissern. Ehre aber weist darauf hin, dass die Liebe nicht allein von der Nähe lebt, sondern den Abstand und die Distanz braucht, um das Anderssein des Anderen als wahr anzunehmen. Aus der Nähe und dem Abstand in der einen Liebe resultiert das Bestreben, dem Geliebten zu dienen. Der Dienst Gottes aber ist nicht eine sklavisches Größe, sondern ein Geschenk, das Gott dem Menschen bereitet, indem er ihn in sein Werk hineinzieht und ihn begabt, das Seine zu tun. Der Epheserbrief fasst es in das Wort: *«Gottes Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im Voraus bereitet hat»* (Eph 2,10).

Dies verweist auf eine innertrinitarische Wirklichkeit: Vater, Sohn und Geist leben in der Gemeinschaft des Lobes und der Ehre: Sie heißen sich gegenseitig in ihrer Liebe gut und doch wahren sie den Abstand, der das Anderssein des anderen in Ehre realisiert. Ihr gegenseitiges Sich-Schenken ist Dienen. Der Sohn, gerade als menschengewordener, lebt davon, im Heiligen Geist der Liebe den Wil-

len des Vaters zu tun. Der Heilige Geist dient der Offenbarung der göttlichen Liebe von Vater und Sohn. Aus dieser fundamentalen Wirklichkeit ergibt sich die Ordnung der Welt und des Lebens, die Rangordnung der Dinge. Der Mensch kann sie gebrauchen, damit sie diesem Ziel, Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen, eingeordnet sind. Die Haltung, die sich daraus ergibt, ist die Indifferenz, die nicht eine stoische Gelassenheit besagt, sondern je neu erfordert ist, wenn wir einer Situation ausgesetzt sind, zu der wir uns verhalten müssen. Ignatius spricht ausdrücklich davon, dass wir uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig *machen* müssen. Alle Grundbedürfnisse unseres Lebens, Gesundheit, Ehre, Besitz, Leben werden eingeordnet in den Kontext, dass alles der Ehre Gottes und damit dem Ziel unseres Lebens diene.

In der *Betrachtung zur Erlangung der Liebe* am Ende der Übungen greift Ignatius auf diesen Zusammenhang zurück. Der Mensch, der sich so verstanden hat, wie es im Prinzip und Fundament dargelegt wird, und der den Weg der vier Wochen gegangen ist, hat innerlich ergriffen, was das Ziel seines Lebens ist: die Liebe, die wesentlich *«mehr in die Werke gelegt werden muss, als in die Worte»* (231). Sie vollzieht sich in der Mitteilung des Schöpfers an das Geschöpf und in der Antwort des Geschöpfes an den Schöpfer. Sie besteht darin, immer mehr zu erkennen, wie Gott mich guttheißt, wie er uns Menschen ehrt, und was er für uns tut, wie er uns dient. Deshalb wird der Exerzitand aufgefordert, die empfangenen Wohltaten Gottes in der Schöpfung und in der Erlösung in sein Gedächtnis zu rufen und zu sehen, was ihm alles persönlich über die Gaben von Schöpfung und Erlösung zuteil wurde. In den einzelnen Betrachtungspunkten führt Ignatius den Übenden immer tiefer hinein in den Reichtum der Liebe Gottes, der nicht nur die Geschöpfe erschafft, ihnen Dasein, Leben, sinnliches Fühlen und geistige Einsicht schenkt, sondern den Menschen darüber hinaus die Gnade gewährt, Gleichnis und Bild der göttlichen Majestät zu sein. Es wird betrachtet, wie Gott sich anstrengt und sich müht um des einzelnen Menschen willen, und wie alles Gute und jede Gabe von ihm herabsteigt, so wie aus der Sonne die Strahlen kommen. Die Tiefe dieses Geschenkes liegt darin, dass Gott selbst *«danach verlangt, sich selbst mir zu geben, soweit er es nur vermag gemäß seiner göttlichen Herablassung»* (234). Der Mensch aber ist herausgefordert, sich nicht nur indifferent zu machen, das Lob, die Ehre und den Dienst Gottes als das Prinzip seines Lebens anzusehen. Vielmehr wird er innerlich dazu gedrängt und bewegt, sein ganzes Dasein Gott zu überlassen und sich Gott anzubieten, sowie er danach verlangt, sich mir anbieten zu dürfen. Deshalb enden die Exerzitien im Gebet des *Suscipe*, in der Übergabe aller Grundkräfte des menschlichen Daseins, damit alles gemäß dem göttlichen Willen geschehe.

Zwischen diesen beiden grundlegenden Betrachtungen entfaltet Ignatius eine Theologie der Heilsgeschichte, die er auf das Leben des einzelnen Menschen anwendet, der diese geistlichen Übungen vollzieht.

So wird in der ersten Woche die Sünde betrachtet, die dem Grundprinzip unseres Daseins entgegensteht, und die deshalb auch verhindert, dass wir uns Gott ganz in der Antwort der Liebe überlassen können. Die Betrachtung zur Sünde gipfelt im Gespräch mit dem Gekreuzigten (53-54). In ihm leuchtet Erlösungstheologie in existentieller Anwendung auf: Der Exerzitand wird aufgefordert, mit

dem am Kreuz hängenden Herrn ein Gespräch zu führen und ihn zu fragen, «wie er denn als Schöpfer dazu kam, sich zum Menschen zu machen und vom Ewigen Leben zum zeitlichen Tod niederzusteigen und so für meine Sünden zu sterben» (53). Daraus aber folgt die Frage, was der Einzelne für Christus getan hat, tut und tun soll. War in Prinzip und Fundament davon die Rede, dass der Mensch dazu geschaffen ist, Gott zu dienen, so bekommt in dieser Betrachtung der Dienst eine klare Ausrichtung auf Christus hin. Es geht nicht darum, angesichts des Gekreuzigten den Mangel meines Tuns wahrzunehmen, sondern positiv einen Ansporn zu empfangen, für Ihn zu wirken.

So gereinigt kann dann ein Mensch eintreten in die sogenannte zweite Woche. Es soll hier nur angedeutet werden, dass Ignatius es für möglich hält, die geistlichen Übungen mit der Betrachtung über die Sünde und der daraus folgenden Beichte abzuschließen. Es kann aber Menschen geben, die sich der inneren Dynamik weiter überlassen. Diese ist darauf angelegt, den Ruf Christi zu hören und ihm zu folgen. Erst hier kommt der innere Sinn der geistlichen Übungen zur vollen Entfaltung. Die zweite Woche geht von der Betrachtung des Rufes Christi aus. Ihr liegt eine Anthropologie zugrunde, die einer trinitarischen Theologie folgt. Ausgangspunkt ist die Sicht der göttlichen Personen auf die Erde und den Zustand des Menschen. Diese heillose Situation des Menschen ist wie ein Anruf an das Herz Gottes und führt zu dem Entschluss, «dass die zweite Person sich zum Menschen mache, um das Menschengeschlecht zu retten» (102). Aus der Betrachtung dieses grundlegenden Anrufes an Gott durch die Situation des Menschen folgt die Bitte des Exerzitanden *«um die innere Erkenntnis des Herrn, der für mich sich zum Menschen gemacht hat, dazu hin, dass ich jeweils mehr ihn liebe und ihm nachfolge»* (104). Mit dieser Bitte wird er hineingeführt in den Lebensweg des Herrn, angefangen von der Verkündigung Gabriels an Maria über die Geburtsgeschichte bis hin zum öffentlichen Wirken Jesu.

Den Herrn immer mehr zu erkennen und zu sehen, was er für uns getan hat, ergibt die innere Konsequenz, sich vom Herrn in seinen Dienst rufen zu lassen. So wird der Übende in der Krippenbetrachtung eingeladen, *«sich zu einem arm-seligen wertlosen Dienerlein zu machen»* (114), der die Heilige Familie bedient. Aus der Begegnung des zwölfjährigen Jesus mit seinen Eltern und dem Dialog mit der Mutter im Jerusalemer Tempel folgt dann die Betrachtung der Erwählung zum Dienst. In diesem Ereignis offenbart Jesus, dass er unbedingt im Haus seines Vaters sein muss, und gleichzeitig erweist er seinen Gehorsam, indem er den Eltern nach Nazareth folgt. Diese Stelle ist ein Schlüsselwort für die Theologie der Exerzitien und ihren anthropologischen Hintergrund. Hier zeigt sich nämlich: Die Begegnung mit dem Herrn ist ein Anruf, der zur Wahl führt, sich von ihm in Dienst nehmen zu lassen, den er in seinem Haus für mich vorgesehen hat. Deshalb wird der Exerzitand eingeladen, das Leben Jesu zu betrachten, um mit einem inneren Gespür und mit der Kraft seines Verstandes zu finden, *«in welchem Leben oder Stand seine göttliche Majestät sich unser zu bedienen wünscht»* (135). Exerzitien sind demnach nichts anderes als Bereitung, die Wahl zu ergreifen, die Gott für uns als das Richtige angesehen hat. Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen führt zum Gehorsam in der Nachfolge Christi. Weil Gott danach verlangt, sich selbst mir zu geben, weil er mich liebt, ehrt und in seiner Menschwerdung bis

zum Sterben am Kreuz mir dient, kann ich als Mensch den inneren Sinn meines Lebens ergreifen, wenn ich die Wahl Gottes ergreife, die dieser in seiner unendlichen Liebe für mich getroffen hat. Strenggenommen kann sich deshalb jemand nur einmal den geistlichen Übungen unterziehen, weil er nur einmal diese Wahl treffen kann. Freilich bemerkt Ignatius in einem eigenen Abschnitt (189), dass Übungen auch helfen können, die getroffene Wahl zu bessern und neu zu formen. Balthasar hat immer Wert darauf gelegt, diesen Gesichtspunkt zu beachten. Aus dem Gesamten erhellt: Für Ignatius ist Vollkommenheit nicht eine asketische Größe, sondern Liebe. Es ist die Vollkommenheit Jesu Christi, der aus dem ewigen Ratschluss des göttlichen Herzens sich in die Welt senden lässt, um jeden Einzelnen zu retten und zu erlösen.

Alle weiteren Übungen, die im Zusammenhang der Betrachtung des Lebens Jesu und seines göttlichen Rufes in der zweiten Woche im Exerzitienbuch vorgelegt werden, wollen dieses grundlegende Faktum vertiefen. Sie führen schließlich dazu, dass der Dienst Gottes, der in der ersten Woche zu einem *Tun für* Jesus Christus definiert wurde, zu einem *Mitsein* mit Jesus Christus gerade in der Weise der Demütigung wird. Der Jünger wird vom Herrn immer mehr in seine Nachfolge hineingeführt, die eine Nachfolge des demütigen und gehorsamen Jesus Christus ist. Sie führt schließlich in die Ähnlichkeit mit dem Herrn. In der *dritten Weise der Demütigung*, die die Aufgipfelung der Indifferenz darstellt, wird der Lobpreis und die Verherrlichung Gottes in der Nachfolge geschildert als Weise, *«je mehr mit dem armen Christus Armut zu wünschen und zu erwählen als Reichtum, je mehr mit dem schmachgefüllten Christus Schmach als Ehrenerweise und je mehr danach zu verlangen, als ein Tor und Narr angesehen zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen wurde, denn für weise und klug in dieser Welt»* (167).

Die dritte und vierte Woche der Exerzitien sind Entfaltung dieser Betrachtung des Mit-Christus-Seins. In der dritten Woche wird das Mitsein mit dem Herrn unter dem Vorzeichen der Passion, in der vierten unter dem Vorzeichen der Auferstehung betrachtet. Aber hier stockt die Sprache; denn man kann eigentlich die dritte und vierte Woche nicht betrachten, ohne in sie hineingenommen zu werden. Gerade weil es um ein Mitsein mit dem Herrn geht, sind die dritte und vierte Woche am wenigsten theoretische und asketische Übungen, sondern existentieller Vollzug. Die Betrachtung der Auferstehung bedeutet die intensive Freude mit Christus über seine Herrlichkeit (vgl. 221) – und nicht über das, was «diese Herrlichkeit mir bringt», wie ein modernes Lebensgefühl es vielleicht formulieren würde. Der Exerzitant, der als Geschöpf dem Schöpfer dienen wollte, der durch die Betrachtung seiner Sünde in die Nähe des Herrn geführt wurde und sich fragen musste, was er für Christus tun soll, ist jetzt mit ihm verbunden und freut sich über das, was der Herr um seines- und um der Welt willen in der Herrlichkeit der Auferstehung erlangt hat.

Aus diesem Grunde ist die Betrachtung zur Erlangung der Liebe eine Betrachtung, die aus der vierten Woche folgt und das Gesamte des Exerzitienbuches zusammenfasst. Das Leben ist dann geordnet, wenn es in der Liebe ist. Diese Liebe aber ist der Dreifaltige Gott selbst. Das ist die Wahrheit. Sie anzuschauen, weckt die Sehnsucht, sie zu erlangen. Sie ist reine Gnade und sie wird sofort zur Tat. Sie ist das Wort des Ewigen Vaters, das zur Antwort drängt. Wer diese Wahrheit tut,

der kommt zum Licht, der erlangt Sinn für sein Leben und zugleich wird er Zeuge der Wahrheit; denn es wird offenbar, dass seine Taten in Gott vollbracht sind. Exerzitien sind deswegen ganz und gar johanneisch, denn sie vollziehen die Gegenbewegung, die zum Leiden des Herrn geführt hat. Der Prolog des Johannes-evangeliums spricht davon, dass das Wort in die Welt als sein Eigentum kam, dass die Seinen ihn aber nicht aufnahmen. *«Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind»* (Joh 1,11–13). Exerzitien wollen Ihn aufnehmen; so wird der, der Ihn aufnimmt, aus Gott geboren.

2. Balthasars Werk als ein Werk aus dem Geist der Exerzitien

2.1 Annäherungen

Balthasars Leben und Werk ist von einer grundlegenden Berufung geprägt, von der Erfahrung in einem Exerzitienkurs in Wyhlen bei Basel. Dort traf ihn der Ruf des Herrn unerwartet, wie einst den Apostel Paulus oder den Zöllner Matthäus. Ignatius kennt im Exerzitienbuch unterschiedliche «Zeiten», in denen eine Wahl getroffen wird (175–185). Der Ruf Gottes kann einen Menschen völlig unerwartet treffen – das ist die erste Zeit – und ist doch nicht einfach ein Ereignis im Leeren. Ignatius spricht davon, dass Gott den Willen eines Menschen so bewegen und an sich ziehen kann, dass dieser Mensch ihm ergeben ist und folgt, ohne zu zweifeln, ja ohne zweifeln zu können (175). Diese Erfahrung Balthasars, wie von einem Blitz getroffen zu werden, sich gerufen zu wissen, nichts zu wählen, gewählt zu sein, nicht aktiv sich zum Dienen zu entschließen, sondern in Dienst genommen zu sein, ist prägend für sein gesamtes Leben.⁷ Mit Recht hat Angelo Scola seinen Ausführungen über die Motive des Denkens und über die theologische Methode Balthasars ein Kapitel vorangestellt, das die bemerkenswerte Überschrift trägt: *«Du wirst in Dienst genommen: Der Sinn eines Lebens.»*⁸ Das ist Balthasar, das ist Ignatius.

Mehrfach hat Balthasar über sein Werk Rechenschaft abgelegt. Es besteht nicht in einer beliebigen Zusammenstellung von Aufsätzen, Vorträgen und Vorlesungen, sondern es ergibt sich aus einer grundlegenden Mitte. In seinem *«Kleinen Lageplan zu meinen Büchern von 1955»*⁹ stellt er die Übersetzung der Exerzitien voran. Er ordnet sie ein in die Offenbarung der Fülle Gottes in Jesus Christus. Dabei verknüpft er die Gestalt des Evangelisten Johannes mit dem Gründer der Gesellschaft Jesu. Die Fleischwerdung des Wortes als die grundlegende Offenbarung Gottes wird von Ignatius in den geistigen Raum der Exerzitien gestellt. «Ignatius», so schreibt Balthasar, «erscheint mir als der Punkt in der Geschichte, wo die Begegnung des Menschen mit dem Gott, der das Wort ist und hat, der anredet, wählt und ruft, unausweichlich geworden ist.»¹⁰ Er fährt fort: *«Die Exerzitien erscheinen so jünger und aktueller als je; viel zu wenig sind sie in diesen vierhundert Jahren charismatischer Kern einer Offenbarungstheologie geworden, die die überlegene Antwort auf alle die Christen schreckenden Zeitprobleme bieten könnte»*¹¹, und er vermerkt, dass er als das Wichtigste in den Exerzitien nicht die Theorie, sondern den Vollzug ansieht: *«Das Wichtigste freiwillig vollzieht sich jeweils in den Exerzitien selbst, die man nicht*

geben kann, ohne sie selber aus dem Ursprung neu mitzuempfangen»¹². Hier bereits können wir verstehen, warum es Balthasar so wichtig war, Exerzitien zu geben, wichtiger als die Vollendung seines theologischen Werkes.

Auch die weitere Einordnung seines theologischen Werkes ergibt sich aus dem Geist der Exerzitien: Die Betrachtung des Wortes Gottes führt in die Sendung. Sie ist eine objektive Größe, auch wenn durch die Sendung ein Geistsubjekt zur Person wird. Aber gerade dadurch ist es möglich, Sendung als Auftrag, der von Gott herkommt, wie jede gute Gabe von Gott ausgeht (vgl. EB 237), abzugrenzen von jeder subjektivistischen und psychologischen Sicht. Die Kirche ist der Ort dieser Sendung, und von der Kirche strahlt das Göttliche aus in die Welt.¹³ Ohne es eigens zu erwähnen, hat Balthasar in diesem ersten umfassenden Rechenschaftsbericht über sein Werk von den Exerzitien her gedacht. Dabei wendet er aus deren Geist im Umgang mit der Literatur ein wichtiges Instrumentarium der Exerzitien an: Die Unterscheidung der Geister. Es ist ihm wichtig, seine Theologie im Gespräch zu halten mit dem Denken der Zeit, ja jeder Zeit, der Vergangenheit wie der Gegenwart.¹⁴ Weil der Ruf zur Wahl führt und die Wahl Sendung in die Welt bedeutet, setzt sie sich mit der Wirklichkeit auseinander, um dieser Sendung zum Durchbruch zu verhelfen. Die Unterscheidung der Geister hat Ignatius als Regeln verfasst, die dem Exerzitanden sowohl in der ersten als auch in der zweiten Woche helfen, «die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren, die in der Seele sich verursachen; die Guten, um sie aufzunehmen, die Schlechten, um sie zu verwerfen» (313ff.). In der Auseinandersetzung und im Gespräch mit den Geistern in Geschichte und Gegenwart wendet Balthasar diese Regeln an, um den christlichen Weltauftrag, der Ausstrahlung der Kirche in die Welt, der Sendung zum Dienst ihren Ort zu geben. Die Wahrheit will getan werden, und sie wird gewirkt in Abgrenzung und Übernahme. Schon das Frühwerk, die *Apokalypse der deutschen Seele*¹⁵, kann als Studie zu einer Lehre von letzten Haltungen hier eingeordnet werden. Balthasar wird diese Grundhaltung durchhalten. Sie bekommt in der konziliaren und nachkonziliaren Zeit eigene Akzente. In seiner Rechenschaft von 1965 stellt er die Auseinandersetzung um das Schlagwort vom *aggiornamento* wiederum in den Zusammenhang der Exerzitien.¹⁶ Jetzt ist erst recht die Unterscheidung des Christlichen gefordert, wie sie z.B. in den beiden Schriften *Wer ist ein Christ?* und *Glaubhaft ist um Liebe*, vor allem aber in *Cordula oder der Ernstfall* diskutiert wird. Es geht immer um die Ausstrahlung des Christlichen aus der Mitte in die Nachfolge. Die *Skizzen zur Theologie* beleuchten diesen Zusammenhang in unterschiedlichen Themenreihen.

2.2 Biografische Hinweise

Nach einem kursorischen Überblick, der selbstverständlich das Ganze nur fragmentarisch andeuten kann, kehre ich noch einmal zur Biographie Balthasars zurück.

Aus der Erfahrung der Exerzitien ordne ich seine Entscheidung ein, nicht – wie es ihm angeboten worden war – Professor an der Gregoriana in Rom zu werden, sondern als Studentenseelsorger in Basel zu arbeiten. Das grundlegende Motiv des Wirkens des heiligen Ignatius hat dieser selbst in die Formel gefasst: «iuvare animas» – den Seelen helfen. Es ist der Geist, der aus den Exerzitien folgt, und der zum

Dienen drängt. Balthasar glaubte am besten den Menschen dienen und den Seelen helfen zu können, wenn er auf die akademische Laufbahn verzichtend, Studentenseelsorger würde. Wie grundlegend diese Entscheidung für den weiteren Lebensverlauf, auch für den Schmerz beim Austritt aus der Gesellschaft Jesu 1950, gewesen ist, braucht hier nur benannt zu werden. Aber gerade diesen Austritt aus der Gesellschaft Jesu – durch die im Gehorsam übernommene Gründung und Leitung der Johannesgemeinschaft unausweichlich geworden – wollte Balthasar gerade als Treue zum Ruf, den er in den Exerzitien empfangen hatte, verstanden wissen. Die Aufzeichnungen der Exerzitien, die zur Wahl führten, das Werk Adriennes von Speyr und die Johannesgemeinschaft dem General der Gesellschaft Jesu anzuvertrauen, bedeuteten für Balthasar kein Bruch mit der ersten und entscheidenden Wahl.¹⁷ Als er nach dem Austritt in Maria Laach 1950 in die Hände von Pater Emmanuel von Severus die Gelübde ablegte, so tat er dies, weil er nicht ohne Gelübde leben konnte, wie mir Pater Emmanuel selbst berichtet hat. Für ihn war es die Treue zum Ruf, den er in den Exerzitien in Wyhlen empfangen hatte.

2.3 Das literarische Werk

Werfen wir nun einen Blick auf sein literarisches Werk, um es aus den Exerzitien zu verstehen. Hier muss als erstes *Christlicher Stand* genannt werden. Es will nichts anderes sein «als eine ausführliche Meditation über die Gründe und Hintergründe der Exerzitienbetrachtung von «Ruf Christi», über die auf diesen Ruf zu gebende Antwort ... und die Wahl, vor die dieser Ruf uns stellt».¹⁸ Was Balthasar als Meditation beschreibt, weitet sich zu einem grundlegenden Werk über die christlichen Stände aus. Vielleicht ist es das theologischste Werk, das Balthasar geschrieben hat. Es ist vielleicht auch das umstrittenste. Von diesem Werk her sind alle anderen Überlegungen zum Rätestand, zur Sendung der Laien, zur Nachfolge in der heutigen Welt, wie sie in der Sammlung *Gottbereites Leben* zusammengefasst sind, zu verstehen. Wie sehr Balthasar daran gelegen ist, die Sendung des Christen in der Welt und hier vor allem die Stellung des Laien in der Kirche richtig zu verorten, zeigt die Tatsache, dass er am Ende seines Lebens nochmals sein Buch über Reinhold Schneider aufgelegt hat. Er ist über den Korrekturen dieser Arbeit verstorben. Die Auseinandersetzung mit Bernanos, mit der kleinen Therese und mit Elisabeth von Dijon haben den gleichen Hintergrund.

In einem kleinen Aufsatz aus dem Jahre 1986 hat Balthasar in *Geist und Leben* die «Ignatianische Synthese» unter dem Titel *Zwei Wege zu Gott* dargestellt.¹⁹ Sie fassen zusammen, welche wichtige Position Balthasar der Gestalt des heiligen Ignatius in der Geistesgeschichte zuweist. Daraus ergibt sich auch, wie wesentlich modern diese Gestalt ist. Im Suchen nach Gott gibt es die beiden Wege, vom Menschen auszugehen oder von Gott her. Das Bemühen, die Sehnsucht des menschlichen Herzens in der Ruhe in Gott zu finden, wie Augustinus es klassisch am Beginn seiner *Confessiones*²⁰ formuliert hat, wird vom biblischen Ansatz als die Sehnsucht Gottes, beim Menschen zu sein, aufgefangen. Ignatius verbindet beide Wege miteinander, indem er den Menschen in die Betrachtung zur Erlangung der Liebe führt. In ihr kommen beide Wege zusammen. Im Weg der Liebe aber ist der Mensch davor geschützt, die Welt hinter sich zu lassen, um nur Gott zu finden, vielmehr gerufen,

Gott in allen Dingen zu begegnen und seine eigene Sendung und sein eigenes Werk in der Welt zu wirken.

Das Bemühen Balthasars, die gesamte christliche Tradition in den Blick zu nehmen und durch den Johannes-Verlag entscheidende Werke dieser Überlieferung den Menschen unserer Zeit zu vermitteln, ordne ich in diesen Zusammenhang ein. Es geht darum, kritisch im Sinne der Unterscheidung zu sichten, was dieser grundlegenden christlichen Intention dient, und was von ihr wegführt, den Menschen unserer Zeit die lebendige christliche Tradition der Liebe für die Sendung in die Welt zu vermitteln. Man könnte es auch mit einem Wort Adriennes ausdrücken, das sie über die Tradition so formuliert: *«Dass es Tradition geben kann neben der Schrift, erklärt sich aus der Lebendigkeit der Liebe: Tradition und Liebe haben das gemeinsam, dass sie sich entwickeln und wachsen. Alles muss im Geist der Schrift verbleiben; aber sobald die Liebe da ist, wird dieser Geist ein lebendiger sein. Vor dem Erscheinen des Herrn gab es nur die Schrift allein, es konnte im Alten Bund noch keine göttliche Tradition geben, weil die Liebe noch nicht Mensch geworden war. Damals war nur der Buchstabe da als Kanon des Wortes Gottes. Die Liebe des Herrn geht über den Buchstaben hinaus, aber ohne ihn zu verleugnen. Auch die Tradition überschreitet die Schrift, muss sich aber in ihrem Geist dem Geist der Schrift angleichen lassen; sie kann nirgends mit der Schrift im Widerspruch stehen. Sie kann nur eine Entfaltung dessen sein, was in der Schrift schon grundgelegt ist, und als Ursprung und Ziel dieser Entfaltung muss die Liebe sichtbar werden. Die Tradition muss um der Liebe willen verteidigt werden, weil alles in der Kirche wachsen, sich entfalten, lebendig sein muss, sowie die Liebe, die Seele des Neuen Bundes, selber lebendig ist»*.

Schließlich ein Blick auf das große Werk der *Trilogie*. Vielleicht erscheint es etwas verwegen, dieses Werk aus dem Geist der Exerzitien zu verstehen. Balthasar ist zweifellos Theologe der Exerzitien und Interpret des heiligen Ignatius, so hat es umfassend Jacques Servais dargestellt.²² Hier geht es darum, die Exerzitien als Folie auch der *Trilogie* zu sehen. Dabei bin ich mir selbstverständlich bewusst, dass diese These eine gewisse Einseitigkeit hat, weil sie diesem gewaltigen Opus nicht ganz gerecht werden kann. Balthasar selbst hat den ersten Teil seiner *Trilogie*, die *Herrlichkeit*, als Versuch²³ gewertet. Mein Unternehmen ist noch viel weniger. Trotzdem wage ich es, von den Exerzitien her auf die *Trilogie* zu schauen. Der Autor hilft mir, wenn er in seinem Bericht von 1965²⁴ die *Herrlichkeit* mit dem ignatianischen *ad maiorem Dei gloriam* in Verbindung bringt.

Ich sehe die *Herrlichkeit* als eine gewaltige Entfaltung von *Prinzip und Fundament*. Es geht um die Wahrnehmung der Offenbarungsherrlichkeit Gottes in all ihren Facetten im Laufe der menschlichen Geistesgeschichte. Der Schöpfer, dem das Geschöpf zugeordnet ist in Lob, Ehre und Dienst, muss erkannt werden, muss gesucht, muss als wahr angenommen werden. Es ist heute für einen, der Exerzitien gibt, nicht selbstverständlich (wie es dies noch zu Zeiten des Ignatius gewesen ist), davon auszugehen, dass der Exerzitand auf dem Fundament dieses grundlegenden Prinzips steht. Exerzitienmeister der Gegenwart sprechen in Anlehnung an die Aufteilung der geistlichen Übungen in vier Wochen von einer sogenannten «nullten Woche», in die Menschen eingeführt werden müssen. Es geht darum, sie zu sensibilisieren für die Wirklichkeit von Prinzip und Fundament. Auf der Basis des Glaubens stehen auch viele, die im Gottesdienst das Glaubensbekenntnis mitsprechen,

nur schwankend. Aus einer Vielzahl von Geistesrichtungen kommend, ohne zu wissen, wie sehr diese ihre Wurzeln in der Tradition haben, müssen sie allmählich hingeführt werden, dass der Mensch Abglanz und Ebenbild Gottes ist, dass er nur zweiter ist, Gott aber der erste; und dass der Mensch – gegen Karl Marx – dann wahrhaft frei ist, wenn er sich einem anderen verdanken kann; dass der Mensch – gegen Schelling – nicht traurig zu sein braucht, weil er nicht Gott ist. Es geht um die Entfaltung der menschlichen Freiheit, die in der Offenbarung angerufen wird und zu ihrer Vollendung kommen kann. Balthasar weiß, dass Kant anders denkt und wie Fichte versucht hat, mit diesem schwerwiegenden Einwurf umzugehen. Deshalb entfaltet er die Geistesgeschichte in der *Herrlichkeit* und zeigt auf, dass die Offenbarungsgestalt Liebe ist, eine Liebe, die Wahrheit in Person darstellt, der der Mensch begegnen kann, vor allem, wenn er sich herausrufen lässt zur Nachfolge Christi. Die Auswahl der verschiedenen Stile soll deutlich machen, wie die Herrlichkeit Gottes von Menschen aufgenommen und in den unterschiedlichen Zeiten der Kirchengeschichte in unterschiedlichen Gestalten ausgestrahlt wurde. Im Gespräch mit den Philosophen der Antike und der Aufnahme der griechischen Philosophie in der christlichen Kirche wie deren Weiterentwicklung zeigt Balthasar auf, wie das Prinzip und Fundament an die Wurzel des Seins rührt, ja diese Wurzel ist. So wird der, der sich auf dieses Prinzip stellt, gerade als Christ von heute nicht nur Zeugnis geben von der Offenbarungsgestalt Gottes, sondern im Denken unserer Zeit den Anspruch der Metaphysik aufrecht halten müssen.²⁵

Die Betrachtung von Prinzip und Fundament drängt weiter. Sie ist schon Begegnung des Geschöpfes mit dem Schöpfer – und deshalb ist sie Ereignis und Anruf an die Freiheit. So kommt es zur *Handlung*. Es kommt zum Drama der Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit. Die Betrachtung des Rufes Christi ist nicht einfach ein frommes Geschehen, das anmutig betrachtet werden kann, sondern es führt in den existentiellen Vollzug. Darf so die Theodramatik nicht als eine Theologie aus dem Geist der zweiten, ja der dritten und vierten Woche gelesen werden? Balthasar macht es sich und den Lesern nicht leicht. Er verankert diesen Vorgang der Nachfolge wiederum in einer tiefgehenden Unterscheidung der Geister im Gespräch mit Kunst und Philosophie. Er betrachtet den Sinn von Rolle, diskutiert sie sowohl von der Psychologie als auch von der Theaterwissenschaft her. In diesem Gespräch macht er es dem Menschen unserer Zeit möglich, zu erkennen, dass der Christ nichts verliert, wenn er die Wahl Gottes wählt und so nicht nur Subjekt ist, das in sich selbst steht und auf sich selbst beharrt, sondern Person wird, die in der Sendung Jesu Christi alles gewinnen kann. Das aber ist möglich, weil Gott selbst sich in das *Endspiel* hineinbegeben hat, um den Menschen zu unterfangen und ihm endgültig Teilnahme am dreieinigen Leben in Mahl und Hochzeit zu bereiten. Wie weit Balthasar ausgreift, zeigt das letzte Kapitel des *Endspiels*. Hier wird deutlich, wie alle Maße menschlicher Gottesbilder gesprengt werden. Es ist nicht die Frage, was wir Menschen von Gott und der Begegnung mit ihm haben, sondern, was Gott von der Welt hat. Hören wir ihn selbst: *«Was hat Gott von der Welt? Ein zusätzliches Geschenk, das der Vater dem Sohn, aber ebenso sehr der Sohn dem Vater und der Geist beiden macht, ein Geschenk deshalb, weil die Welt durch das unterschiedliche Wirken jeder der drei Personen am göttlichen Lebensaustausch innerlichen Anteil gewinnt und sie Gott deshalb, was sie Göttliches von Gott erhielt, mitsamt dem*

*Geschenk ihres Geschaffenseins auch als göttliches Geschenk erstattet».*²⁶ Die Aufgipfelung der menschlichen Freiheit im Ergreifen der göttlichen Wahl ist für das bloße menschliche Wahrnehmen eine Provokation und unmöglich – wie sollte man frei sein, wenn man wählt, was ein anderer gewählt hat? Wer aber mit dem Johannes-evangelium zu verstehen lernt, dass es sich um ein einmaliges Geschenk Gottes des Vaters an den Sohn handelt, Christi Jünger zu werden, ignatianisch gesprochen, ihm zugesellt zu werden, der versteht, dass es sich hier um eine Logik der Liebe handelt.

Die Exerzitien münden in die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Diese Liebe aber ist die wahre Logik Gottes. Diese Liebe, die danach verlangt, sich selbst mir zu geben, und die im Menschen den tiefen Durst weckt, zum Vater hinzufinden, ist der Kern der *Theologik*. Die Wahrheit Gottes zu verstehen, die Liebe ist, führt Balthasar in den Diskurs mit der Wahrheit der Welt in die Betrachtung des ewigen Wortes, das Fleisch wird und als solches Weg, Wahrheit und Leben ist (Joh 14,6) und im Heiligen Geist in der Kirche ausgelegt und weitergegeben wird. Auch hier zeigt sich das seelsorgliche Bemühen Balthasars, das der Leser der Zeilen zunächst gar nicht vermutet. Er will den Seelen helfen. Deshalb setzt er sich mit allen Geistesrichtungen und Philosophien auseinander, um vom entscheidenden Punkt Jesu Christi her auszuscheiden, was dem Weg zu ihm hinderlich ist und zu fördern, was dem Dienst hilfreich wird. Die Auseinandersetzung mit den Geistesgrößen von Geschichte und Gegenwart steht immer unter einem Vorzeichen, das Ignatius vor dem Beginn der Betrachtungen – ganz aus dem Geist Jesu Christi geboren – ausdrückt: *«Es ist vorauszusetzen, dass jeder gute Christ mehr bereit sein muss, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er sie aber nicht zu retten, so forsche er nach, wie jener sie versteht, und wenn er sie übel versteht, so verbessere er ihn mit Liebe. Genügt dies aber nicht, so suche er alle passenden Mittel, dass jener sie richtig verstehen, sich rette»* (22).

2.4 Die Doppelsendung mit Adrienne von Speyr

In den persönlichen Begegnungen mit Balthasar ist mir immer wieder deutlich geworden, wie sehr er sein literarisches Werk als gering gegenüber dem ansieht, was er mit dem Angebot, Exerzitien zu geben, und erst recht mit der geistlichen Begleitung von Menschen und mit der Johannesgemeinschaft gewollt hat. Das große literarische Werk sollte nichts anderes sein, als eine Hinführung, ein paar Stufen, wie er sich selbst ausdrückte, das Christliche tiefer zu verstehen und vor allem zu leben. Er wusste selbst, dass sein literarisches Werk, um ein Wort des heiligen Thomas zu gebrauchen, «Stroh» ist, wenn es nicht zum Leben führt. Deshalb war für ihn die Begegnung mit Adrienne von Speyr grundlegend und wichtig – und auch sie ist als Doppelsendung nur zu verstehen aus dem Geist der Exerzitien. In den Begegnungen mit Adrienne musste Balthasar erfahren, dass die dritte und vierte Woche nicht einfach fromme Anmutungen und Betrachtungen sind, sondern gelebte Wirklichkeit.

Es kann niemand reflexiv in den Griff nehmen, wenn er vom Herrn in die dritte Woche geführt wird. Was das aber bedeutet, das musste Balthasar immer mehr lernen, weil er bereit war, nach eigenem Ringen und Suchen sich das schenken zu

lassen, was der Herr durch Adrienne wirken wollte. Solange wir noch nicht genügend zeitliche Distanz zu diesem Werk haben, werden wir immer etwas davor zurückschrecken. In eine solche Nähe zum gekreuzigten Herrn genommen zu werden, das erschüttert. Diese Nähe auszuhalten und in einer Objektivität der Begleitung zu bleiben, ist nicht jedem Geist zuzumuten. Balthasar wurde es zugemutet und offensichtlich konnte es ihm zugemutet werden. Deshalb umfasst sein Werk im Sinne der Doppelsendung, von der er ausdrücklich in *Unser Auftrag* spricht²⁷, auch das Werk Adriennes von Speyr. Die Schriftkommentare und vor allem *Kreuz und Hölle* sind nur aus dem Geist der Exerzitien zu verstehen, sie sind Betrachtungen des Lebens des Herrn. Die ignatianische Betrachtungsweise, einen Text der Heiligen Schrift zu verstehen, kennt dabei die *Zurichtung des Schauplatzes* (ZB 103). Adrienne wird bei ihren Betrachtungen des Lebens und besonders des Leidens des Herrn in diesen Schauplatz ganz hineingenommen. Ihre Betrachtungen werden so zu Entfaltungen des Wirkens des Auferstandenen in einem Menschen, Erfahrungen des Umgangs mit ihm, sind erwachsen aus der intensiven Bitte des Exerzitienbuches, die innere Erkenntnis des Herrn zu gewinnen, um ihn mehr zu lieben und ihm mehr nachzufolgen. Diese Erfahrungen werden reflektiert und eingeordnet, mit Beispielen erläutert in den Darlegungen über die subjektive und objektive Mystik. Exerzitien dringen in das Leben ein und vermitteln christliche Erfahrung, die nicht an der Oberfläche verbleibt, sondern den Menschen erschüttert und im eigenen Leben das Wort Fleisch werden lässt. Der Schlussvers des Johannesevangeliums erweist sich umso mehr in seiner Wahrheit und ist nicht bloß eine literarische Übertreibung, sondern gelebte Wirklichkeit: Wie könnte die Welt die Bücher fassen, die man schreiben müsste, um das aufzuzeichnen, was der Herr in Zeichen und Taten weiter wirkt?

2.5 Die Johannesgemeinschaft

Schon der kursorische Überblick über das literarische Werk Balthasars drängt immer wieder daraufhin, dass es nicht um theoretische Abhandlungen und Auseinandersetzungen mit Größen der Geistesgeschichte geht. Es geht auch nicht bloß darum, das Wort Gottes zu betrachten, sondern die Kirche will ausstrahlen in die Welt. Die Glaubhaftigkeit der Liebe erweist sich in ihrer Tat, in ihren Werken. Der Christ lebt in Gottes Einsatz. Kirche ist eine Kirche der Nachfolge. Exerzitien münden darin, die Liebe zu betrachten, um sie zu erlangen. Die Antwort, die der Exerzitand auf die überreichen Gnaden der göttlichen Wohltaten gibt, das *Suscipe* wird konkret im Alltag, im Leben, in der Welt. Weihbischof Peter Henrici hat in einem *Ersten Blick auf Hans Urs von Balthasar* das «reiche Leben» und das «überreiche Werk» in der Gestalt des Apostels Johannes zusammengefasst.²⁸ Der Liebesjünger, der Johannes des vierten Evangeliums, der Briefe und der Geheimen Offenbarung, ist jene Gestalt, in der vielleicht am besten die Betrachtung zur Erlangung der Liebe konkret geworden ist. Sie aber will als bleibende Liebe in der Kirche weiterwirken in einer Übersicht, die nur der Herr kennt. Sie will als bleibende Liebe weiterwirken, die zugleich heilender Keim im Herzen der Kirche für die Wunden von Kirche und Welt²⁹ sein soll. Deshalb war die von Adrienne von Speyr und ihm gegründete Johannesgemeinschaft für Balthasar das Entscheidende, nicht die Bücher, nicht der

Verlag, nicht seine Anerkennung als Kardinal und großer Theologe, sondern als jemand, der seinen Auftrag verfehlen könnte, wenn er sich diesem Werk nicht widmete. Die Gemeinschaft ist ein Zeichen, dass alle große Theologie umgesetzt, übersetzt, gelebt werden muss. Die Wahrheit will eben getan werden. Dabei kommt es nicht auf die Zahl an. Wenn es um die johanneische Liebe in einer konkreten Gestalt in der Kirche geht, braucht diese selbst die Übersicht nicht zu haben, wenn der Herr schon ausdrücklich zum Repräsentanten der Kirche, zu Petrus, sagt: *«Wenn ich will, dass er bis zu meinem Kommen bleibt, was geht das dich an?»* Aber er fügt an: *«Du aber folge mir nach!»* (Joh 21,22) Darin endet, und damit beginnt jedes Exerzitium. Wo es fruchtbar wird, weiß der Herr allein. Es ist, um ein Bild Balthasars aus dem *Lipilog* aufzugreifen *«eine ins Meer geworfene Flasche»*, ein kleines Stück: *«Dass sie irgendwo landet und einer sie findet, wäre ein Wunder. Aber zuweilen geschehen auch solche.»*³⁰

ANMERKUNGEN

Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag zum Jahresgedächtnis 2002 für Hans Urs von Balthasar.

¹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Teil, Freiburg 1975, 448.

² Leo der Große, Predigt zum Pfingstfest, in: Lektionar zum Stundenbuch II/3,229.

³ A. v. Speyr, Geburt der Kirche – Betrachtungen über Kapitel 18–21 des Johannesevangeliums, Einsiedeln 1949, 536.

⁴ Das Exerzitienbuch zitiere ich nach der Übersetzung von Balthasars, Freiburg ¹²1999. Im Text werden die Zitate direkt mit der entsprechenden Nummer versehen.

⁵ A. Scola, Hans Urs von Balthasar – Ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996.

⁶ H.U. von Balthasar, Mein Werk – Durchblicke, Freiburg 1990, 14. (Im Folgenden zitiert als: Mein Werk).

⁷ Vgl. E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar – Eine Monographie, Freiburg 1993, 41.

⁸ Scola, a.a.O. 19–25.

⁹ Mein Werk 15–36.

¹⁰ Ebd. 18.

¹¹ Ebd. 19.

¹² Ebd. 99–100.

¹³ Vgl. ebd. 25–36.

¹⁴ Vgl. ebd. 33.

¹⁵ Balthasar hat seine Dissertation über die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur bereits vor seinen Exerzitien von 1929 in eine erste kürzere Fassung gebracht. Allerdings hat er zwischen 1933 und 1935 weiter daran gearbeitet und konnte 1937 bis 1939 die *Apokalypse der deutschen Seele* als Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen in drei Bänden herausbringen. In späteren Jahren hat er immer wieder die Absicht dagegen gewandt, dieses Werk neu aufzulegen. Erst nach seinem Tode ist es mit anderen Frühwerken der *Studienausgabe Hans Urs von Balthasar* unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. Alois M. Haas veröffentlicht worden. So erschien in Freiburg ²1998 *Geschichte des eschatologischen Problems in der deutschen Literatur* und Freiburg ³1998 *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* in drei Bänden.

¹⁶ Vgl. Mein Werk 40.

¹⁷ A. von Speyr, *Erde und Himmel II*, Einsiedeln 1975, 462–466. Vgl. den Abschiedsbrief Balthasars an die Gesellschaft Jesu in: Guerriero, a.a. O. 402–408.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 7.

¹⁹ Ders., *Zwei Wege zu Gott – ein Beitrag zur ignatianischen Synthese*, in: *Gul* 59 (1986), 54–61.

²⁰ Vgl. *Cont'* 1,1,1.

²¹ A. von Speyr, *Geburt der Kirche*, a.a. O. 214–215.

²² J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels – H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles 1996.

²³ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik*, Band 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961, 9.

²⁴ *Mein Werk* 64.

²⁵ Vgl. ebd., 67.

²⁶ H.U. von Balthasar, *Theodramatik – IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 476.

²⁷ Vgl. H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, besonders 11.

²⁸ P. Henrici SJ, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989, 18–61, besonders 60–61.

²⁹ Vgl. *Die Konstitutionen der Johannesgemeinschaft*, Basel 2000, besonders Nr. 7.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Epilog*, Trier 1987, 8.

JOSEPH RATZINGER

CHRISTUSGEMEINSCHAFT

Predigt zum Requiem von Johannes Paul II.

«Folge mir nach!», so sprach der Auferstandene zu Petrus, zu dem Jünger, den er auserwählt hatte, ihm nachzufolgen. «Folge mir nach!», so sprach er auch zu Johannes Paul II., den wir heute zu Grabe tragen. Ein Samen der Unsterblichkeit, mit Trauer, aber auch Dankbarkeit. Die Stadt Rom hat in diesen Tagen eine unglaubliche Menge betender Menschen aufgenommen, die gekommen sind, um unseren geliebten Papst zu verabschieden. Sie begrüße ich alle. Mein Gruß geht an die Oberhäupter der Staaten, Kirchen und Religionen. Dann grüße ich auch alle Bischöfe und Erzbischöfe, Priester, Ordensleute und alle Gläubigen, unter ihnen besonders alle jungen Leute. Mein Gruß gilt auch denen, die in allen Teilen der Welt über Radio und Fernsehen mit uns wie mit einem großen Chor verbunden sind beim feierlichen Ritus des Abschieds von unserem geliebten Papst.

«Folge mir nach!» Als junger Student begeisterte sich Karol Wojtyła für Literatur, Theater und Dichtung. Als Arbeiter in einer Chemiefabrik mitten im bedrohlichen Naziterror hat er die Stimme des Herrn vernommen: «Folge mir nach!» In dieser sehr besonderen Umgebung und in diesem speziellen Umfeld fing er an, philosophische und theologische Bücher zu lesen und trat dann in das vom Kardinal gegründete geheime Priesterseminar ein. Und nach dem Krieg konnte er seine Studien an der theologischen Fakultät der Universität zu Krakau abschließen.

So oft hat er in seinen Briefen an die Priester und in seinen autobiographischen Schriften von seinem Priestertum gesprochen, das mit der Priesterweihe am 1. November 1946 begonnen hat. In diesen Schriften deutet er sein Priestertum besonders im Lichte dreier Herrenworte: An erster Stelle steht dieses: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt» (Joh 15,16).

Das zweite Herrenwort lautet: «Der gute Hirt gibt das Leben hin für seine Schafe!» (Joh 10,11). Und schließlich: «Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe» (Joh 15,9).

In diesen drei Worten erkennen wir das ganze Wesen unseres Heiligen Vaters. Er ging überall hin, um Frucht zu bringen – eine Frucht, die bleibt. «Auf, lasst uns gehen» ist der Titel seines vorletzten Buches. «Auf, lasst uns gehen!» Mit diesen Worten hat er unseren müden Glauben aufgeweckt, wie die Jünger vom Schlaf – die von damals und die von heute: «Auf, lasst uns gehen!» Das sagt er auch heute zu uns. Der Heilige Vater ist also Priester gewesen bis zum Äußersten, weil er wie Gott sein Leben für seine Schafe aufgeopfert hat und für die ganze Menschenfamilie.

Er hat sich jeden Tag ganz seinem Dienst für die Kirche hingegeben, vor allem in den schweren Prüfungen der letzten Monate. So ist er eins geworden mit Christus. So ist er mit Christus eins geworden, dem guten Hirten, der seine Schafe liebt. Und schließlich heißt es da: «Bleibt in meiner Liebe.» Der Papst hat die Begegnung mit allen gesucht. Er konnte allen verzeihen und ihnen sein Herz öffnen. Er spricht zu uns auch heute mit diesen Worten des Herrn: Wenn wir in der Liebe Christi bleiben, lernen wir in seiner Schule die Kunst der wahren Liebe.

«Folge mir nach!» Im Juli 1958 steht der junge Priester Karol Wojtyla vor einem neuen Abschnitt seines Weges mit dem Herrn und in der Nachfolge des Herrn. Karol hatte sich wie üblich mit einer Gruppe junger Kanusportler zu gemeinsamen Ferien an die Masurischen Seen begeben. Aber er hatte einen Brief bei sich, der ihn aufforderte, zum Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński, zu kommen. Und er konnte sich den Grund des Treffens denken: seine Ernennung zum Weihbischof von Krakau. Sollte er nicht mehr an der Universität lehren, sollte er die anregende Gemeinschaft mit jungen Menschen entbehren, nicht mehr teilnehmen am geistigen Wettkampf um das Wissen und um die Deutung des Geheimnisses der Schöpfung Mensch, um in der Welt von heute die christliche Sicht unserer Existenz gegenwärtig zu machen? All das musste ihm wie ein Verlieren seiner selbst erscheinen, ein Verlust all dessen, was zur menschlichen Identität dieses jungen Priesters geworden war.

«Folge mir nach!» Karl Wojtyla nahm an. Er hörte im Ruf der Kirche die Stimme Christi und er begriff, wie wahr das Wort des Herrn ist: «Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren, wer es dagegen verliert, wird es gewinnen» (Joh 12,25). Unser Papst, das wissen wir alle, hat nie sein eigenes Leben retten, es für sich behalten wollen.

Er hat sich selbst ohne Rückhalt geben wollen, bis zum Ende. Er hat sich selbst ohne Rückhalt geben wollen bis zum Ende für Christus und damit auch für uns. Und so hat er erfahren können, dass alles, was er in die Hände des Herrn gelegt hatte, auf neue Weise zurückgegeben worden ist. Die Liebe zum Wort, zur Dichtung, zu schöngeistigen Dingen wurde zu einem wesentlichen Teil seiner pastoralen Sendung und hat der Botschaft des Evangeliums neue Frische, neue Aktualität und neue Anziehungskraft gegeben, gerade auch dann, wenn sie Zeichen des Widerspruchs ist.

«Folge mir nach!» Im Oktober 1978 hörte Kardinal Karol Wojtyla wieder die Stimme des Herrn, wieder kommt es zu einem Zwiegespräch, wie dem des Petrus, von welchem das Evangelium dieser Feier berichtet: «Simon Bar Jona liebst du mich? (...) Weide meine Schafe» (Joh 21,15). Auf die Frage des Herrn, Karol liebst du Mich?, konnte der Erzbischof von Krakau aus tiefstem Herzen antworten: «Herr, Du weißt alles, Du weißt auch, dass ich Dich liebe.»

Die Liebe zu Christus war die beherrschende innere Kraft in unserem lieben Heiligen Vater. Wer ihn hat beten sehen, wer ihn hat predigen hören, weiß das. Und so, dank dieser tiefen Verwurzelung in Christus konnte er eine Last tragen, wie sie über nur menschliche Kraft hinausgeht: Hirte der Herde Christi, seiner gesamten Kirche zu sein.

Es ist hier nicht der Augenblick, von den einzelnen Inhalten eines so reichen Pontifikats zu sprechen. Ich möchte nur zwei Texte aus der heutigen Liturgie ver-

lesen, in denen zentrale Elemente seiner Botschaft erscheinen: In der ersten Lesung spricht der heilige Petrus zu uns, und mit ihm tut es der Papst: «Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus. Dieser ist der Herr aller» (Apg 10, 34-36).

Und in der zweiten Lesung ermahnt uns der heilige Paulus und mit ihm unser verstorbener Papst mit lauter Stimme: «Meine geliebten Brüder, nach denen ich mich sehne, meine Freude, mein Ehrenkranz, steht fest in der Gemeinschaft mit dem Herrn, liebe Brüder» (Phil 4,1).

«Folge mir nach!» Mit dem Auftrag, seine Herde zu weiden, kündigte Christus dem Petrus auch sein Martyrium an. Mit diesem abschließenden und alles zusammenfassenden Wort des Zwiegesprächs über die Liebe und den Auftrag als allgemeiner Oberhirte erinnert der Herr an einen anderen Dialog, der in den Umkreis des letzten Abendmahls gehört. Hier hatte Jesus gesagt: «Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen. Petrus sagte darauf: Herr, wohin gehst du? Und Jesus antwortete ihm: Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen» (Joh 13, 36).

Jesus geht vom letzten Abendmahl zum Kreuz und zur Auferstehung. Er tritt ein in das österliche Geheimnis. Petrus kann ihm noch nicht folgen. Jetzt, nach der Auferstehung, ist dieser Augenblick gekommen, dieses «Später». Als Hirte der Herde Christi tritt Petrus ein in das österliche Geheimnis, geht auch er zum Kreuz und zur Auferstehung. Der Herr sagte es ihm mit diesen Worten: «Als du noch jung warst, konntest du gehen, wohin du wolltest, wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürtен und dich führen, wohin du nicht willst» (Joh 21, 18).

Am Anfang seines Pontifikats ging der Heilige Vater noch jung und voller Kraft unter Christi Führung bis an die Grenzen der Erde. Aber dann trat er immer mehr in eine Gemeinschaft des Leidens mit Christus ein und verstand immer mehr die Wahrheit im Wort «Ein anderer wird dich gürtен». Und in dieser Gemeinschaft mit dem leidenden Herrn hat er das Evangelium unermüdlich und mit neuer Stärke verkündet: das Geheimnis der Liebe, die bis zur Vollendung geht. Er hat für uns das österliche Geheimnis als Geheimnis des göttlichen Erbarmens gedeutet. In seinem letzten Buch schreibt er: «Die dem Übel gesetzte Grenze ist eindeutig die göttliche Barmherzigkeit.»

Und mit Blick auf den Anschlag auf sein Leben sagt er: «Christus hat für uns alle gelitten und hat dem Leiden einen neuen Sinn gegeben. Er hat es in eine neue Dimension gesetzt, in eine neue Ordnung, die Ordnung der Liebe. Das Leiden verbrennt und verzehrt das Übel mit der Flamme der Liebe und zieht auch aus der Sünde viele Formen von Blüten des Guten.» Beseelt von dieser Sicht hat der Papst zusammen mit Christus gelitten und geliebt, deshalb ist die Botschaft seines Leidens und seines Schweigens so sprechend und fruchtbar gewesen.

Göttliches Erbarmen. Der Heilige Vater hat den reinsten Abglanz der Barmherzigkeit Gottes in der Gottesmutter gesehen. Er hatte in früher Jugend die Mutter verloren und umso mehr die Gottesmutter geliebt. Er hat die Worte des Herrn am Kreuz als an sich selbst gerichtet empfunden: «Siehe da, deine Mutter!» Und er hat

gehandelt wie der Lieblingsjünger. Er hat sie in sein innerstes Wesen aufgenommen, ganz ihr gehörend. Und von der Mutter hat er gelernt, Christus gleichförmig zu werden.

Uns allen bleibt unvergesslich, wie sich der Heilige Vater an diesem letzten Ostersonntag seines Lebens vom Leiden gezeichnet noch einmal am Fenster des Apostolischen Palastes gezeigt und ein letztes Mal den Segen «Urbi et Orbi» erteilt hat.

Wir können sicher sein, dass unser geliebter Papst jetzt am Fenster im Hause des Vaters steht, uns sieht und uns segnet. Ja, segnen Sie uns, Heiliger Vater! Deine liebe Seele vertrauen wir der Mutter Gottes an, deiner Mutter, die dich Tag für Tag geleitet hat und dich jetzt zur ewigen Herrlichkeit ihres Sohnes führen wird, zu Jesus Christus, unserem Herrn. Amen.

© ZENIT Nachrichten-Agentur
www.zenit.org/german

GEDENKFEIER

HANS URS VON BALTHASAR

12.8.1905 – 26.6.1988

Sonntag, 26. Juni 2005, in Luzern

Festgottesdienst

in der Kirche St. Leodegar im Hof

- 09.45 Eucharistiefeier. Homilie: Dr. Kurt Koch, Bischof von Basel
«Orgelmesse», missa brevis (1876), KV 259 von W.A. Mozart

Mittagessen

im Hotel Schweizerhof (Bringolf-Saal)

- 12.00 Gemeinsames Mittagessen der dazu angemeldeten Teilnehmer

Festakt

**mit Verleihung des Augustin-Bea-Preises
postum an Hans Urs von Balthasar**

- 14.30 Öffentlicher Anlass im Hotel Schweizerhof (Zeugheer-Saal)
Begrüssung durch em.Prof. Dr.Dr.h.c. Alois M. Haas,
Präsident des Stiftungsrates der Hans Urs von Balthasar-Stiftung
Die Stiftung Humanum: Kurzpräsentation durch lic.iur. Urs C. Reinhardt
Laudatio durch Dr. Egon Kapellari, Bischof von Graz-Seckau
Preisverleihung durch Prof. Dr.Dr. Wolfgang Ockenfels OP,
Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaften an der Theol. Fakultät Trier
**«Christianisierung alles Geistigen» -
Hans Urs von Balthasars stille Provokation:**
Festansprache von em.Prof. Dr.Dr.h.c. Alois M. Haas
Musikalische Umrahmung: Klavierstücke von W.A. Mozart,
gespielt von Eveline Grandy, Solothurn

Weitere Informationen oder Anmeldung bitte an folgende Adresse:
Dr. Robert Huber, Bellerivestrasse 12, CH-6006 Luzern. Tel.: +41 (0)41 370 60 50;
Fax: +41 (0)41 370 60 42; E-Mail: robert.huber@bluewin.ch